

اصول الفقه

تأليف
الشيخ محمد الخضرى
مدرس الشارح الاسماى بالجامعة المصرية

المكتبة التجارية الكبرى

اهداءات ٢٠٠٢

أ/حسين كامل السيد بك فهمي
الاسكندرية

صُورُ الْفِفِّ

تأليف البرجوف
الشيخ محمد المصطفى بك المقيس بوزارة المعارف
رسمه السيد محمد المصطفى بك المصطفى

حقوق الطبع محفوظة

يطلب من
المكتبة القبارية الكبرى
بمصر ص. ب. ٥٢٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
مقدمة تاريخية لأصول الفقه

— ١ —

إن الشريعة الإسلامية التي بلغت إلينا بواسطة خاتم الرسل سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم : أساسها القرآن الكريم ؛ وقد بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنته قولاً وفعلًا يعضد كل منهما الآخر ، فصارك كل من الكتاب والسنة أصلاً في الدين تثبت به الأحكام الشرعية ، وإليه ما يرجع المجتهدون في الاستنباط ، ولما ثبت عند أئمة المسلمين أن الأحكام الشرعية التي قضى بها الشارع معللة بأوصاف ترجع إلى مصالح الأمة تفرع عن الكتاب والسنة أصل ثالث هو القياس ، فإذا عطل الشارع حكماً بعلّة أو استنبطت تلك العلة بالاجتهاد أحقوا ما لم ينص عليه بما نص عليه متى وجدت فيه تلك العلة لأنهم اعتبروها مناهج الحكم ، ثم ثبت عندنا أن المجتهدين من الأمة معصومون من الخطأ إذا اتفقت كلمتهم على حكم مستفاد من كتاب أو سنة أو قياس فثبت لهم أصل رابع هو الإجماع ، فصارت أدلة الأحكام أربعة : الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع ، وهي ترجع عند التحقيق إلى أصلين هما : الكتاب والسنة .

— ٢ —

نزل القرآن بلغة العرب وبينته السنة بلغة العرب ، وكان المفتون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على تمام العلم بتلك اللغة يعرفون معاني ألفاظها وما تنقضي به أساليبها وصحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفتهم بالأسباب التي من أجلها كانت الشرائع أكتسبتهم معرفة سر التشريع . ذلك إلى ما امتازوا به من صفاء الخاطر وحدة الذهن ، فلم يكونوا محتاجين إلى شيء وراء ذلك في استنباط الأحكام من مصادرها ، كما لم يكونوا في حاجة إلى تعرف قواعد للاعراب والاشتقاق وما شاكل

— ٤ —

ذلك من العلوم المحدثه ، كانوا إذا نزلت بهم حادثة فأرادوا معرفة حكمها فزعوا إلى كتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه طلبتهم فزعوا إلى السنة الصحيحة ، فإن لم يجدوا فيها حكماً اجتهدوا وألحقوا الأشياء بالأشياء والأمثال بالأمثال مراعين المصالح التي ثبت عندهم أن الشريعة راعتها . بذلك أجاب معاذ بن جبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه إلى اليمن وقال له : بيم تقضى ؟ قال : بكتاب الله قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ، فأقره الرسول على ترتيبه ، وورد في عهد عمر بن الخطاب لابن موسى الأشعري حين ولاء القضاء قال : القضاء فريضة محكمة ، أرسته متبعة - ثم قال : الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة فأعرف الأشياء والأمثال وقس الأمور عند ذلك واحمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق ، وعلى تلك الطريقة مضى التابعون بإحسان .

— ٣ —

انقضى ذلك الزمن وجاءت بعدهم أمة اختلطت بأمر أخرى دخيلة في العربية ، فيعد أن كانت اللغة سليقة لهم صارت علماً يتعلمونه فوضعوا القواعد ودونوا فيها الكتب حتى يأمن الناس على لغتهم أن تضيع ، أو يؤثر فيها سيل المعجمة فيغير من شكلها ، وإذا لم يكن في إمكانهم أن يصوروا الألسنة من اختيار ما خفي عليها بترك الإعراب وتحويل بعض الالفاظ عن شكلها والاختصار على ما سهل على الأسماع منها فلا أقل من أن يحفظوها من مثل ذلك في الكتاب والدراسة ، والذي أهمهم من ذلك هو المحافظة على كتاب الله وسنة رسوله اللذين هما أساس الدين وعمدة اللغة العربية .

— ٤ —

كان للمستنبطين من أئمة الاجتهاد عمل آخر متمم لعمل أهل اللغة ، ذلك أنهم رأوا من اللازم أن يقرروا قوانين تتخذ أساساً لاستنباط الأحكام من مصادرها مستمدين ذلك مما قرره أئمة اللغة الذين شافوها العرب وفهموا عندهم من التعبير ، وما فهموه من روح الشريعة وقصدها في وضع المكلمين تحت عبء التكليف .

— ٥ —

— ٥ —

وكان أول من قبله إلى ذلك (فيما نعلم) الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبى الذى توفى بمصر سنة ٢٠٤ ، فأملى فى ذلك رسالته التى جعلت كقدمة لما أملاه فى الفقه فى كتابه الموسوم بالأم . افتتح ما أملاه بالبيان ماهو ؟ ثم شعبة إلى بيان القرآن وبيان السنة للقرآن والبيان بالاجتهاد وهو القياس . ثم أوضح أن من القرآن ما يراد به للعام ، وعام يدخله الخصوص ، وعام الظاهر وهو يجمع العام والخاص ، وعام الظاهر ويراد به الخاص . ثم بين أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب . ثم تكلم عن النسخ والمنسوخ ، وعن علل الأحاديث ، والاحتجاج بغير الواحد ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، واختلاف العلماء .

كان هذا أول ما كتب (فيما نعلم) فى القوانين يلزمها من أراد الاستنباط وأول ما يوضع فى أى علم يكون فى الغالب قواعد غير منظمة ولا مستوفاة ، اللهم إلا ما به الحاجة حين الوضع ، ألا ترى أن أول وضع لعلم النحو كان قاصراً على جمل قليلة أملاها على بن أبى طالب على أبى الأسود الدؤلى ثم تناولها الباحثون فنظموا لها الأبواب والفصول وفرعوا عليها الفروع ودونوا فيها الكتب الضخمة . كذلك كانت هذه الرسالة بمنزلة أول حجر وضع فى أساس أصول الفقه ، ولفتت فطاحل الفقهاء إلى موالاة البحث وترتيب الأصول .

— ٦ —

رأوا أن القصد من هذا العلم الوصول إلى اقتباس الأحكام من الأدلة . فهناك حكم ودليل واستنباط ومستنبط فنظموا أبحاثهم فى أبواب أربعة :

(١) الأحكام : من الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والأداء والقضاء والصحة والفساد وغيرها . (٢) الأدلة : وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس . (٣) طرق الاستنباط : وهى وجوه دلالة الأدلة . (٤) المستنبط وهو المجتهد .

— ٦ —

— ٧ —

إلا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعيرون بها عن المعاني النفسية ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم لفرق أقطارهم ، واستبداد كل منهم بالتأليف والتدوين من ناحيته ، واختلاف الغرض الذي يرمى إليه كل منهم فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف : الأولى : طريقة المتكلمين ، والثانية : طريقة الحنفية .

فأما المتكلمون فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها لإياها ؛ وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى فمنهم : المعتزلة ، ومنهم الشافعية ، والمالكية أهل السنة . ما أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه ، وما خالف ذلك نفوه ، وقلبا يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضاً .

وأما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على ما نقل من الفروع عن أئمتهم . وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شككوا بالشكل الذي يتفق معه ، فكانهم إنما دنوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها . وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل . لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة ، لأنها في الحقيقة لتلك القواعد .

— ٨ —

ألف على طريقة المتكلمين كثير من متقدمي الأئمة ، إلا أن أكبر ما علم من تلك المؤلفات ثلاثة كتب (الأول) كتاب المعتمد : لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣ ، (الثاني) كتاب البرهان لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٨٧ . (الثالث) كتاب المستصفي : لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥ ، والذي رأيت من هذه الكتب الثلاثة هو : المستصفي ، ورأيت بعض شذرات منقولة

من كتاب البرهان ينقلها الإسنوى في شرح المنهاج . وعبارة المستصفي راقية من حيث أسلوبها العربي ولم يكن الغزالي ممن يشح على القراطس ، فتراها كما قال يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية ، ما يريد ، ولم يكن قد جاء في زمنهم دور التخليص والاختصار لأن مهمهم الوحيد كان تأدية المعنى إلى فكر السامع طال الكلام أو قصر .

جاء بعد هذه الحلبة عالمان جليلان اطلعا على هذه الكتب فلخصا كل منهما في كتاب واحد (أولهما) نضر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفى سنة ٦٠٦ في كتابه المحصول (وثانيهما) أبو الحسن علي بن أبي علي المعروف بسيف الدين الأمدى الشافعي المتوفى سنة ٩٣١ في كتابه الإحكام ، وكلا الكتابين مبسوط العبارة لا يحتاج لشرح طويل يفسر معناه ، بل قد يكتفى به من يطلعه ، إلا أن (المحصول) أو عبارة . والمحصل موجود بأسره في دار الكتب المصرية ، و (الإحكام) يوجد منه معظمه .

توالت الاختصارات على هذين الكتابين . فأما المحصول فقد اختصره عالمان : أحدهما تاج الدين محمد بن الحسن الأرموى ^(١) المتوفى سنة ٦٠٦ اختصره في كتابه (الحاصل) بإشارة أبي حفص عمر بن الصدر الشهيد الوزان . والثاني : محمود بن أبي بكر الأرموى المتوفى سنة ٦٨٢ ، اختصره في كتابه (التحصيل) ذكر في أوله أن المهم قد قصرت عن هذه المطالب العاليه ، حتى إن المحصول مع نظامه نظمه و فـه حجمه يستكثره أكثرهم ، فالتمس منى بعضهم اختصاره مع زيادات من قبلى فأجبت . وقد أخذ القاضي عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ كتابه المسمى (بمنهاج الوصول إلى علم الأصول) من كتاب الحاصل إلا أن الاختصار قد بلغ حده حتى كاد الكلام يكون ألفاظاً وكانهم لم يكونوا يؤلفون ليفهموا ، ولذلك احتاجت كتبهم إلى الشروح حتى تحل ألفاظها وتبين معناها ، وأحسن شرح المنهاج ما كتبه عبدالرحيم بن حسن الإسنوى الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢ ، ومن الغريب ما يقوله الإسنوى في أول شرحه : وإن أكثر المشتغلين بأصول الفقه في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على

(١) لسبة إلى مدينة أرمية إحدى مدن أذربيجان ، بينها وبين البحيرة نحو ثلاثة أميال أو أربعة .

— ٨ —

المنهاج لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ . ولا أدري من جاءت هذه
المنوبة مع استغراق ألفاظه ؟ ولقد كنت إذا أردت أن أراجع فيه مسألة أنكب
عما قاله البيضاوى إلى ما كتبه الشارح ولا أعني نفسى بقراءة المتن . ولما رأيت من
الشراح من يماثل الإسنى فى بيان المطالب التى يعنى بشرحها .

وأما كتاب الإحكام فقد اختصره أبو عمر وعثمان بن عمر والمعروف بابن
الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ فى كتابه المسمى : (منتهى السؤل والامل فى علمى
الأصول والجدل) ثم اختصر هذا الكتاب فى كتابه مختصر المنتهى ، وعبارته تشبه
عبارة المنهاج . وأحسن شروحه التى رأيتها شرح عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الابجى^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ وهو شرح جميل ، إلا أنه يقل عن شرح الإسنى على
المنهاج .

وكل هذه المختصرات مؤلفة على طريقة المتكلمين من إقامة الأدلة على القواعد
التي يقررونها . ومؤلفوها لا يقتصرون على النقل عن قبلهم بل لهم آراء وقد يخالفون
من يختصرون كتابه .

— ٩ —

أما طريقة الحنفية فقد ألف فيها كثيرون من فطاحلهم قديماً وحديثاً فكتب فيها
من المتقدمين أبو بكر أحمد بن على المعروف بالجهصاص المتوفى سنة ٣٧٠ وأبو زيد
عبيد الله بن عمر القاضى^(٢) المتوفى سنة ٤٣٠ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسى^(٣)
المتوفى سنة ٤٨٣ وأحسن ما رأينا من كتبهم أصول نجر الإسلام على بن محمد

(١) منسوب إلى دابج ، وهو بلدة من أقصى بلاد فارس من كورة دارا بجرد .

(٢) لسبة إلى دبوسية بليدة من أعمال الصعيد التى قاعدتها سمرقند ، وقد ذكر ياقوت وفاة
أبى زيد سنة ٤٠٣ .

(٣) لسبة إلى سرخس وهى مدينة من نواحي خراسان بين نيسابور ومرو ، بينها وبين
كل منهما ست مراحل .

- ٩ -

البرزدوى^(١) المتوفى سنة ٤٨٣ وقد شرحه شرحاً جميلاً : علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ . وكتب من المتأخرين عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفى المتوفى سنة ٧٩٠ وكتابه المعروف بالمنار وهو مختصر .

- ١٠ -

جاءت حلقة من متأخري الحنفية وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتاباً تجمع بين الأصلين أصل الحنفية ، وأصل المتكلمين أو الشافعية (وإنما نسب إليهم لأنهم أكثر من كتب فيه) فكتب مظفر الدين أحمد بن على الساعاتى البغدادى الحنفى المتوفى سنة ٦٩٤ كتابه المسمى (بديع النظام) الجامع بين كتاب البرزدوى والإحكام ، وكتب صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى الحنفى سنة ٧٤٧ كتابه المسمى (تنقيح الأصول) ثم شرحه بشرح سماه (التوضيح) وقد لخص فى كتابه أصول البرزدوى والمحصول للرازى ومختصر ابن الحاجب ، وقد كتب على التوضيح حاشية سعد الدين مسعود ابن عمر التفازانى الشافعى المتوفى ٧٠٢ . وكتب كمال الدين محمد عبد الواحد الشهير بابن الهمام الحنفى المتوفى سنة ٨٦١ كتابه المسمى (بالتحريز) وشرحه تليذه محمد ابن محمد بن أمير حاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩ ، وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن على السبكي الشافعى المتوفى سنة ٧٧١ كتابه المسمى (جمع الجوامع) وقال فى أوله : إنه جمعه من زهاء مائة مصنف .

وهذه الكتب التى عنيت بأن تجمع كل شئ استعملت الإيجاز فى عبارتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز وتكاد لا تكون عريية المبني ، وأدخلها فى ذلك كتاب التحرير لابن الهمام لأنك إذا جردته من شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله ، فكأنما تحاول فتح العميات ، ومن الغريب أنك إذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروح ابن الحاجب ثم عدت إليه وجدته قد أخذ عبارتهم فأدججها إدماجاً بوزنها حتى اضطربت العبارة واستغلقت ، وأما جمع الجوامع : فهو عبارة عن جمع الأقاويل

(١) لسبة إلى يزدة : قلعة حصينة على ستة فراسخ من لسف ، ويقال فى النسبة إليها برزدى وبرزدوى ، ولسف : مدينة كبيرة بين نهر جيحون وسمرقند .

- ١٠ -

المختلفة بعبارة لا تفيد قارئاً ولا سامعاً ، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد .

- ١١ -

بعد هذه الحلية ، اقتصر الكتّابون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم ، وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقتها . وانتهى عندهم التفكير والاختيار ، لأن هذا العلم قد هاد أثراً من الآثار ، إذ لا فائدة كانت لهم منه لأن الاجتهاد قد أقفل بابه ، فلم تعد ثم حاجة إلى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط ، ومن أدق كتب المتأخرين (مسلم الثبوت) لمؤلفه محب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ .

ومن الغريب أنه - على كثرة ما كتب في أصول الفقه - لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع ، وهي التي تكون أساساً للدليل القياس لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرهاً ، وهذه العلل منها ما نص الشارع على اعتباره ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه . مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون ذراعاً للمجتهدين ، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء ، مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق .

وأحسن من رأيه كتب في ذلك أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الذي سماه (الموافقات) وهو كتاب عظيم الفائدة سهل العبارة . لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره .

- ١٢ -

في سنة ١٩٠٥ كلفت أن أُملي دروساً في أصول الفقه على طلبة كلية غردون الذين يربون ليكونوا قضاة بمحاكم السودان الشرعية . فبذلت الجهد في أن أجمل ما أُمليه

عليهم سهل العبارة ، واضح المعنى ، ورأيت أن لا فائدة من إكثار الموضوعات مع استغلاق الألفاظ . فكنت أختار لهم المسائل معتمداً في ذلك على أصول البردوى ، وشرح ابن الحاجب وتنقيح الأصول ، وشرح الإسنوى على المنهاج .

صادف بعد ذلك أن زارنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عليه رحمة الله فأحببت أن أعرض عليه ما كتبته ليكون عندي شيء من الاطمئنان ، فعرضته عليه ، فقرأ كثيراً منه ، وناقش الطلاب في بعض مسائله ، وأثنى على ما كتبته خيراً ، لكنه أشار على أن أطالع كتاب الموافقات للشاطبي ، وأمزج ما أملئ بشيء منه ليكون في ذلك لفتاً لطلاب هذا العلم إلى معرفة أسرار التشريع الإسلامي ، فاستحضرت هذا الكتاب ، وأخذت أطالعه مرات حتى ثبتت في نفسي طريقة الرجل ، وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول ، حتى جاء بحمد الله ما أملتة وفق مرامي ، وعلى قدر حاجة الطلاب في تلك البلاد النائية .

فلما جئت مصر عهد إلى أن ألتحق بمدرسة القضاء الشرعي دروساً في هذا الفن على طلاب القسم الثاني ، الذين يربون ليكونوا قضاة بمحاكم مصر الشرعية ولما شرعت معهم في ذلك رأيت ما كتبته قبلاً قاصراً عن حاجتهم . لأنهم كانوا على جانب عظيم من الاستعداد ، وقد درسوا في هذا الفن بالأزهر كتباً مختصرة ومطولة ، فرأيت من الواجب زيادة العناية بما يلقي عليهم ، وحينذاك اشتدت رغبتى في الاطلاع والتوسع وكنت أجد من الطلاب ما يسير بي إلى الأمام ، ويسحطني إلى الازيادة من العناية في تحقيق المسائل المختلف فيها ، فصرت أكتب لهم بعد الدرس جملاً هي زبدة ما قرأنا . ولم أزل معهم حتى انتهت سنوهم الأربع ، وأتممت دراسة هذا العلم . وهنا خطر ببالي أن أجمع ما أملتة ليكون كتاباً نخرجه للناس حتى يستفيد منه من أحب ، إن كان الكتاب لذلك أهلاً ، وحثني على هذه الفكرة جمع من طلاب هذه المدرسة فرأيت من الواجب على الإسراع بذلك وهأنذا أقدمه للمشغلين بهذا الفن ولهم فيه الحكم الذي لا ينقض .

— ١٢ —

— ١٣ —

والطريقة التي جريت عليها هي أنني أذكر القاعدة أولا ، حسبما يقع في نفسى أنه الصحيح ثم اتبعه ذلك ببيان شاف لها ، ثم أبرهن على صحتها ، ثم أذكر قول المخالفين لأن رأيت لخلافهم وجها . ولا أضن على القرطاس بذكر مثال أو أكثر مما ينطبق على هذه القاعدة .

وقد جرت عادة المؤلفين في العلوم الشرعية وغيرها أن يقدموا بين يدي مؤلفهم مقدمة فيها : حد العلم وموضوعه والغاية منه ، ولأن أسير في ذلك على أثرهم .

التعريف :

(أصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة) .

والقاعدة : هي قضية كلية تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها فقولنا : مقتضى الأمر الوجوب ، قاعدة كلية تنطبق على قول الشارع (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (واعبدوا الله) وغيرها من الجزئيات ، وهذه القواعد تكون في كل علم فإن كان يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة فهي التي وضع يازاتها (أصول الفقه) فيخرج عنها القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها ، وهي المسماة بعلم الخلاف . وكذلك القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه سواء أكان حكما شرعيا أم لا ؟ وهي المسماة بعلم الجدل .

وكيفية استعمال هذه القضايا في الاستنباط أن تجعل كبرى في الدليل قضية صغرى سهلة الحصول كقولنا : أقيموا : صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب (وكل صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب تقتضى الوجوب) وعن تينك المقدمتين ينتج أن « أقيموا » يقتضى وجوب ما تمضى إليه وهو الصلاة ، فينتج الحكم المطلوب وهو : أن الصلاة واجبة . .

موضوع أصول الفقه :

(موضوعه الدليل السمي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين ، والموضوع بالفعل في قضاياه أنواع الدليل وأعراضه وأنواع تلك الأعراض) .

موضوع العلم في اصطلاح المؤلفين : ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ، والمراد بالعارض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته كالتفكير للإنسان ، أو لجزئته مساويا لا أعم ، لأن الأعراض التي تلحقه بواسطة جزء أعم ، تشملها هو وغيره ، فالإنسان ليس موضوعا للعلم الذي يبحث فيه عما يعرض للإنسان بواسطة كونه حيوانا ، وإنما يكون موضوعه الحيوان أو تلحقه لخارج مساو كالضحك للإنسان عرض له بواسطة خارج عن ذاته مساو له ، أى لا يوجد في غيره وهو التعجب .

وأما العارض للخارج الأهم كالحرارة للحيوان ، عرضت له بواسطة خارج أعم وهو الحركة ، والعارض للخارج الأنخص كالغنى للإنسان عرض له بواسطة خارج عنه أخص منه وهو التجارة ، والعارض للخارج المبين كالحرارة للداء بالنار ، فتسمى أعراضا غريبة لادخل لها في موضوع العلم .

والأمر الذي يبحث في هذا العلم عن عوارضه التي وصفناها هو الدليل السمي . لامن حيث هو . بل من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين والمراد بالأحوال ما يرجع إلى إثبات تلك الأحكام قطعاً أو ظناً وإثبات الأحكام عرض ذاتي للدليل ؛ لأن عرضته له بلا واسطة وإن كان العلم بثبوته قد يحتاج إلى الواسطة .

وقد يقال إن الإثبات نفسه لم يكن محمولا في قضية من قضايها هذا العلم وإنما المحمول ما به الإثبات ، والجواب أنا نمنع ذلك لأنه منه . مسألة الإجماع حجة ، وخبر الواحد حجة ، والقياس حجة ، فهذه المسائل تذكر في هذا العلم ويبرهن عليها ، على أنها لو سلمنا أن هذه المسائل ليست من أصول الفقه . كما ارتضى ذلك بن الهمام ؛ فإنه لا يضر إذ لا يلزم في العلوم أن يكون العرض الذاتي للدليل محمولا بالفعل في مسألة كالمناطق فإنه لا يوجد من مسائله ما محموله نفس الإيصال إلى تصور أو تصديق .

ولما كان الحكم الشرعى مما يبحث عنه فى هذا العلم من حيث يثبت بالأدلة والمكلف يبحث عنه كذلك من حيث تثبت لأفعاله الأحكام ، صار موضوع هذا العلم الدليل السمعى ، والحكم الشرعى ، والمكلف ؛ ولا مانع من أن يتعدد موضوع العلم الواحد متى كانت الغاية المطلوبة تترتب على ذلك المتعدد كما لا مانع أن يكون الشيء الواحد موضوعاً لعدة علوم ، إذا ترتبت غايات على جمل من أحواله ، والاختلاف يكون بالحيثية ، وإن كان واحداً بالذات ، ومن أجل ذلك كان الموضوع تابعاً للغاية ؛ إذ هى التى توجد فى الذهن أولاً وعليها يترتب بيان الموضوع .

أما الموضوع بالفعل فى قضايا هذا العلم فهو أنواع : الدليل السمعى ؛ نحو : خبر الواحد يفيد الظن ؛ وأعراض الدليل ، نحو : صيغة الأمر تقتضى الوجوب إذا لم يصرفها عنه صارف ؛ وأنواع تلك الأعراض ، نحو : العام المخصوص حجة ظنية .

استمداده :

من قواعد هذا العلم ما يوصل إلى شكل الاستنباط من الكتاب والسنة ؛ ومعنى ذلك التمكن من فهم موجههما كما يقال : العام حجة قطعية ؛ بمعنى أنه يفيد شمول الحكم لجميع أفرادها قطعاً ، إلا إذا قام دليل التخصيص ، واستمداد هذه القواعد من اللغة العربية ، لأن الكتاب أنزل فيكون فهم موجهه منزلاً عن قواعد تلك اللغة ، ويفهم ذلك علماءها من تتبع العبارات والأساليب ، وما كان المتكلمين يدورونه منها حتى إذا تم لهم الاستقرار وضعوا القاعدة ، فياخذها الأصوليون منهم ويبرهن على صحتها ويعدها من أصول الفقه ، ويكثر فى هذه القواعد الاختلاف تبعاً لاختلاف علماء العربية ، ولما كان رجال الفقه أكثر جدلاً وأميل إلى توسيع دائرة الخلاف فى أى موضوع طرّفوه ، أكثروا من تشعيب المذاهب ، وأولعوا بنقل الخلاف فى كثير من المسائل ، حتى إذا رأيناهم فى الكلام على المعنى الذى وضعت له صيغة الأمر نقلوا ثمانية أقاويل ، وفى الكلام على مفهوم المخالفة : أن يكون دليلاً من العبارة أم لا ؟ نقلوا قريباً من ذلك من الأقوال ، ثم يحتج كل منهم على رأيه بما لا يوصل إلى قطع ، وربما لا يوصل إلى ظن ، ولذلك رأيناهم صرحوا أن مثل هذه القواعد المستعارة من اللغة يكنى فيها الظن .

ومن القواعد ما يرجع إلى نوع الموضوع من جهة الإثبات كالاحتجاج بالكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وأنها أصل يرجع إليه المستنبطون واستمداد هذه من علم التوحيد والفقه ، فإن علماء التوحيد يثبتون أن ما بين الدفتين : كلام الله سبحانه وتعالى ، بما قام عندهم من البراهين ، وأن الله أنزله بياناً للناس وقطعاً لحجتهم ، فيفتج من ذلك أن جملة مفروضة الاتباع على المكلفين ، ثم تنفرع السنة عن الكتاب ، ثم عنها يكون الإجماع والقياس . فيأخذ الأصول هذه القواعد وقد يقيم عليها البرهان ، ولما كانت هذه هي الأصول السكينة صرخ الأصوليون بأنه لا يكفي في البرهنة عليها الأدلة الغلظية ، بل لابد من أدلة تفيد القطع كما سيأتى توضيحه .

وعما تقدم قال بعض الأصوليين : إن علم أصول الفقه قواعد مستعارة من علوم أخرى وليس في ذلك غض منه لأن الأصوليين جمعوا من العلوم المختلفة ما يرجع إلى غرضهم ويختص ببحثهم ، فألقوه وصيروه علماً موضوعه الدليل السمعى .

ومن قواعد هذا الفن ما يرجع إلى سر التشريع ، ومن حيث وضع المكلف تحت أعباء التكليف ، وأن الغاية من ذلك المحافظة على النفس ، والنسل ، والعرض ، والمال ، والدين ، وهذه هي الأصول الأولى ، ثم لا يرجع إلى أنواع المصالح التي راعاها الشارع في التشريع واعتبرها موصلاً إلى تلك المحافظة وهذه استمدادها من نفس الكتاب والسنة واستقراء أوامر الشرع في الموضوعات المختلفة ، فيشكون من هذا الاستقراء قواعد يقينية لا شك فيها .

وهذا النوع هو الذى قال فيه الإمام الشاطبى : يلزم أن تكون قواعد قطعية وأن قطعيته لا تستفاد من آحاد الأدلة . وإنما تستفاد من استقراء جملة أدلة تضافرت على معنى واحد ، حتى أفادت فيه القطع فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ، ومن أجله أفاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه : فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة بجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، مثال قاعدة (لا حرج في الدين) لم تثبت قطعاً بمجرد قوله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) وإن كان قطعى الورد لأن ذلك قد يحتمل المناقشة في دلالة على المعنى المطلوب ، ولكنهم تتبعوا أوامر الشارع في جميع الأبواب فوجدوه يباعد الإنسان من الحرج ، سواء في ذلك الصلاة ، والصوم

والصوم ، والزكاة ، والحج ، وجميع المعاملات . ثبت لم قطعاً أن هذه القاعدة صحيحة ،
وأنها تعتبر أساساً من أسس التشريع الإسلامى فى كل فعل يريد الفقيه معرفة حكمه .
وبنى الشاطبى ، على ما قال ، أن كل أصل لم يشهد له نص معين وكان ملائماً
لتصرفات الشارع وماخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان
ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به لأنه لا يلزم أن يدل على القطع
بافترادها دون انضمام غيرها إليها .

ونشير هنا إلى مسألة أخرى قررها الشاطبى ، وهى أن كل قضية ذكرت فى هذا
الفن لا يبنى عليها فروع قضية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عوناً على ذلك فوضعها
فيه عاربه . وذلك لأن هذا الفن لم يصف إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، وعحقاً
للاجهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له ، وعلى هذا يخرج من هذا الفن كثير
من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه كسألة ابتداء الوضع ، ومسألة
الإباحة أم تكليف أم لا ؟ ومسألة أمر المعلوم ومسألة أكان النبي صلى الله عليه وسلم
متعبداً بشرع قبل بعثته ؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل ، كما لا ينبغي أن يعد منه كثير
من المسائل التى قررت فى علوم أخرى ، كعمانى الحروف وتقاسيم الاسم ، والفعل ،
والحرف ، والكلام على الحقيقة ، والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك .
وكل مسألة فى أصول الفقه يبنى عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها
خلاف فى فروع الفقه كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً ،
كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب المخير ، والمحرم المخير ، فإن كل فرقة فى نفس العمل
ولأنما اختلفوا فى الاعتقاد ، ومثل كثير من المسائل التى موافقة للأخرى شغل الناس
بها عما يجب أن يشتغلوا به .

الغاية من أصول الفقه :

(غاية الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة) .

إن غاية هذا العلم قد وضحت ، قدمناه فى التعريف والموضوع ، ولكننا هنينا
بذكرها هنا لننبه القارىء إلى أجواب سؤال ربما يرد وهو :

إذا كانت الأحكام الشرعية قد دوفت ، وفرغ منها المجتهدون ، واقتصرت الناس على الأخذ بآرائهم ، وأقل باب الاجتهاد ، فما بالتنا نضيع ثمين الوقت في الاشتغال بما فرغ منه الناس ؟ والجواب عن ذلك أن علماء المسلمين في القرون المتأخرة ، رأوا أن باب الاجتهاد قد ولج من ليس من أهله ، ومن لم يعد له عدته ، تخافوا من الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية ، فاختاروا أهون الشزين ، وهو سد هذا الباب في وجوه الأدعاء والأفراد ، لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهى به الاجتهاد ، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور عن تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله ، حتى يكون على بينة ما يقدم عليه . ولهذا نرى هؤلاء العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بعلم أصول الفقه ، ولا بتحصيل الأدلة السمعية من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، بل دونوا فيها الكتب ، وألفوا الأسفار حتى إذا وجد من يمنحه الله قوة الاجتهاد ويستوفى الشروط والمعدات اجتهد في فتح الباب المقفل ، وإنى لا أرى وجهاً لتخطئة أولئك العلماء لأن إعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد وبدون بنفسه رأياً يدعو إلى العمل به مدعاة إلى زيادة التفرق ، والتفرق علامة من علامات الخذلان .

هناك فريق من طلاب الأحكام الشرعية لم يصلوا إلى درجة المجتهدين ولم ينحطوا إلى درجة العامة ، وهؤلاء يكتفون بتلقي الأحكام عن الأئمة ، لكن ليس من درجتهم أن يأخذوها قضية مسلبة ، بل يحبون أن يعرفوا من أين أخذ الأئمة هذه الأحكام ، وكيف وصلوا إلى استنباطها ، وهؤلاء يلزمهم أن يكونوا على علم من أصول الفقه حتى يمكنهم أن يعلموا مأخذ المجتهدين ومداركهم ، فإذا عرضت لهم مسألة لم ينص عليها أئمتهم ، أمكنهم أن يجيبوا عنها تخريجاً على تلك القواعد ، وإذا روى عن الأئمة رأيان في المسألة أمكنهم أن يختاروا الرأي الذى على قواعد الإمام .

من هذا يتبين أن أصول الفقه من العلوم الضرورية لكل مجتهد ، وكل مفت ، وكل طالب يهيم أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ؛ وإنما الذى لا يحتاج إليه هم العامة الذين يكفهم أن تنقل الأقوال ولا يطالبون بدليل أو برهان .

إلى هنا ظهرت أمامنا الصورة الإيجابية لهذا العلم ، والآن نبدأ في القول في القسم الأول منه على التفصيل ، وقد رتبنا ذلك في أربعة كتب :

الكتاب الأول — في الأحكام .

الكتاب الثاني — في طريق الاستنباط .

الكتاب الثالث — في الأدلة .

الكتاب الرابع — في الاجتهاد ، وستتبع ذلك بالكلام في القسم الثاني المتعلق بسر التشريع .

الكتاب الأول

في الأحكام

الحكم ، تعريفه — . هو إل تكليفي ووضعي ، الحاكم ، المحكوم فيه وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف .

الحكم :

(الحكم عند الأصوليين : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو وضعا . وعند الفقهاء : الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب) .

اختلف الاصطلاح في تعريف الحكم فجعله الأصوليون علما على نفس خطاب الشارع الذي يطلب به من المكلف فعلا أو يخييره به بين أن يفعل وأن لا يفعل أو يجعل به شيئا من الأشياء سببا أو شرطا أو مانعا ، فنحو : (أقيموا الصلاة — إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه — ولا تقربوا الزنا — وذروا البيع — فإذا حلتكم قاصطادوا — أقم الصلاة لدلوك الشمس — لا يرث القاتل) ، كل هذه أصلا . أما الفقهاء فإن الحكم عندهم هو الصفة التي هي أثر لذلك الخطاب كالوجوب للصلاة ، والإرشاد لكتابة الدين ، والحرمة للزنا والكراهة للبيع وقت النداء ، والإباحة للاصطياد بعد الإحلال ، وسيية الوجوب لدلوك الشمس ، وممانعة القتل من الإرث .

وليس لهذا الخلاف في الاصطلاح أثر عملي .

تبيين من التعريف أن الحكم قسمان : حكم تكليفي، وحكم وضعي ، وستتكم عليهم وعلى مسائلهما بعد الكلام على الحاكم .

الحاكم :

(الحاكم هو الله سبحانه ومعرف أحكامه رسله بما يبلغونه الناس عنه) . قد تقدم في تعريف الحكم أن الحكم هو خطاب الله وينتج عن ذلك أن خطاب الله مأخوذ في حقيقة الحكم فلا حكم إلا لله ، وهذه قضية اتفق عليها المسلمون قاطبة .

أما القضية الثانية : وهي معرف أحكامه سبحانه ، فهي محل نزاع فقيل إنهم أرسل خاصة ولا سبيل لدرك حكم الله بالعقل قبل بعثة نبي . وقيل إن العقل يمكنه أن يستقل بدرك حكم الله في الفعل بناء على ما يدركه من حسن فيه أو قبح .

والرأى الأول إما أنه مبني على أنه ليس في الأفعال صفات حسن وقبح ذاتية بسببها ، يطلب الله فعلها أو تركها ، وإنما هو يطلب فعل ما يشاء فيكون حسناً ويطلب الكف عما شاء ، فيكون قبيحاً ، فلا سبيل للعقل للعلم بحسن فعل أو قبحه إلا متى علم يطلب الله لفعله على لسان رسله ، أو الكف عنه وإما مبني على أن الأفعال فيها صفة حسن أو قبح ذاتية ، ولكن لا يلزم من اتصافها بذلك أن يكون حكم الله وفق ما أدركه العقل من ذلك فلا تكليف قبل ورود الشرع ، فالنتيجة واحدة . وهي فني التكليف قبل ورود الشرع وإن اختلفت العلة .

والرأى الثاني مبني على اتصاف الأفعال بالحسن والقبح اتصافاً ذاتياً ، وأن العقل يمكنه الاستقلال بفهم ذلك قبل ورود الشرائع ، وأنه يلزم أن تكون أحكام الله على وفق ما اتصفت به الأفعال من ذلك ، فيمكن درك تلك الأحكام قبل أن ترد الشرائع على وفق ما أدركه العقل .

ويلزمننا لإظهار الحق من تلك الآراء أن نتكلم على هذه النقاط :

الأولى — الحسن والقبح ما هما ؟ وهل تنصف بهما الأفعال اتصافاً ذاتياً ؟

والثانية — هل يمكن العقل أن يستقل بدرك ذلك ؟

الثالثة — هل يلزم أن تكون أحكام الله على وفق ما أدركه العقل في الأفعال من

حسن وقبح .

النقطة الأولى :

اختلف الناس في معنى حسن الفعل وقبحه ، فمن قائل أن الحسن ما يوافق غرض قائله ، باعتبار أنه جالب له لذة أو دافع عنه ألماً ، والأفعال بهذا الاعتبار تختلف باختلاف الناس ، فرب فعل يجلب لإنسان لذة ، ويجلب لآخر ألماً ، بل قد يختلف باختلاف أزمته الشخص الواحد وأحواله ، فقد يكون الفعل جالباً لشخص لذة في آن ، وجالباً له ألماً في آن آخر ، وبهذا الالزام لا يمكن أن نقول إن الفعل قد اختلف بالحسن والقبح انصافاً ذاتياً لأنه لا ثبات لذلك الوصف ولا استقرار فليس بذائق والمراد بالوصف الذاتي ما يحكم به العقل بمجرد أن يخطر الموصوف بباله .

ومن قائل إن الحسن ما يوافق غرض المجتمع بأن يكون جالباً له لذة أو دافعاً عنه ألماً ، من غير اعتبار للأفعال إلا من جهة كونه واحداً من المجتمع ، والمراد بالمجتمع أكثر من يصل إليهم أثر هذا الفعل ، فتأسيس جمعية تسد حاجة المعوزين . عمل حسن لأنه يدفع ألماً عن جزء عظيم من أفراد المجتمع ، ويسوق لذة الحصول على ما يسد خلتهم . وإخافة السبيل عمل قبيح ، لأنه يسبب لجزء عظيم من أفراد المجتمع ألماً من الخوف على أنفسهم وعلى أموالهم .

الأفعال بهذا الاعتبار يمكن الحكم عليها من طريق كلي ، إذ أن الفعل متى غلب فيه في أكثر الأحوال ، وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالصدق وشكر المنعم والوفاء بالعهد ، عد حسناً . ومتى غلب ضرره في أكثر الأحوال ، وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالكذب والكفران ونقض العهد ، عد قبيحاً .

ولا مرأى في أن العقل يمكنه أن يستقرى جزئيات الفعل ، وبحسب ما يغلب عليه من فقع أو ضرر للمجتمع . وبناء على استقراره يحكم على الفعل الكلي بالحسن أو القبح ؛ بقطع النظر عن الاعتبارات والوجوه التي تخضربه ، لكن العقول ليست مستعدة لأن تحكم دائماً حكماً صادقاً لأن الأهواء كثيراً ما تزيع بالعقول ، فتجعلها تراعى في حكمها مصلحة الجزء الأقل ، وتتغافل عن مصلحة الجزء الأعظم من المجتمع فتحكم على الفعل بحسن أو قبح حكماً غير صادق ، ولما لم في هذا المجتمع من المنزلة

بين من يتلقون عنهم تؤخذ هذه الأحكام من غير بحث وينقلها الخلف عن السلف كأنها قضايا بديهية ، وربما كانت في الحقيقة كاذبة ، بناء على هذا البيان نقول :
 قالت الأشاعرة : إن الأفعال لا تحسن ولا تقبح إلا بأمر الشارع أو نه ، وليس لها في ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها اسم الحسن أو القبح وهو لا نظروا فوجدوا أن الحسن والقبح بالمعنى الأول ليس أمراً مستقراً ثابتاً في الأفعال ، بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأحوال ، فلا معنى لاعتباره وصفاً ذاتياً ، ثم نظروا إليهما بالمعنى الثاني ، فوجدوا أنه كذلك يختلف إذ ما من فعل اتفق الناس على حسنه ، إلا نجد له جزئيات يقبح فيها كالصدق ، فإنه حسن ولكنه إذا ترتب عليه هلاك جزء عظيم من الأمة من يد جائر يقبح وقد قالوا : من الصدق ما الكذب خير منه ، كصدق أرباب السعاليات عند الملوك الذين يستحلون مصادرة الناس في أموالهم ، وكذلك ما من فعل اتفق الناس على قبحه إلا نجد له جزئيات يحسن فيها ، ومتى كان الفعل يختلف الحكم عليه باختلاف الظروف التي تحف به فلا معنى لأن يكون الوصف المحكوم به ذاتياً له ، وكأنهم أرادوا من الذاتي ما هو حقيقة الشيء ..

وقال كثير من المعتزلة : إن الأفعال صفة حسن أو قبح ، وهو لا نظروا إلى الذاتي بغير نظر الأولين ، فإنهم إنما يريدون به ما يجزم به العقل بمجرد تعقل الفعل . قالوا في إمكان العقل أن يستقرى الجزئيات ويحكم حكماً كلياً على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها أو ضررها لمعظم المجتمع الذين يصل إليهم أثر الفعل ، حتى يصل به الأمر إلى القطع بتلك الصفة في بعض الأفعال كحسن العدل ، والوفاء وإنقاذ الغرقى ، ومساعدة البائسين ، ومن هؤلاء من ذلوا وقال : إن الصفة التي تحكم بها على بعض الأفعال ذاتية بحيث تكون ملازمة له في جميع جزئياته ، وما يرى من حسن الكذب في بعض الأحيان ليس بصحيح ، وإنما هو تعارض بين قبيحين : الكذب ، وإهلاك النفوس أو الأموال ، فيحسن ارتكاب أخف الضررين ، وفي نظرنا أن هذا لا يفيد لأنه يرجع إلى حسن الكذب لأن فعل أخف الضررين حسن والكذب أخف الضررين ، فهو حسن إلا أنه يقال إن هذا الحسن عارض . والعارض لا يدفع الصفة الذاتية .

وقال هؤلاء : من الصفات ما يدرك بضرورة العقل ، كحسن إنقاذ الغرقى والهللكى ،
وشكر المنعم ، والصدق ، وقبح الكفران ، وإيلاء البرىء ، والكذب ، ومنها ما يدرك
بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ، وقبح الكذب الذى ليس فيه نفع . ومنها
ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات زعموا أنها متميزة بصفة
ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطاب المانع عن الفحشاء ، الداعى إلى الطاعة . لكن
العقل لا يستقل بدركه .

وقال بعض المعتزلة . إن الأفعال تنصف بصفة الحسن أو القبح للاعتبارات التى
تقترب بها ، وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحكم الكلى على الأفعال لا يمكن إذ أنه
لا يكون إلا بعد الاستقراء التام لجزئيات الأفعال وهو غير ممكن ، ثم إنه يوجد
عند الاستقراء أن الفعل كثيراً ما ينفع ثم يصادف فى آتات أخرى أنه يضر وحينئذ
لا يمكن للعقل أن يحكم على فعل بحسن أو قبح إلا إذا روعيت اعتباراته وظروفه ،
أما الحكم بطريقة كلية فلا .

واختلاف العلماء بسبب اختلاف أعمارهم لا يؤثر فى الحقيقة التى نحس بها فإنه
يستحق علينا أن نجرد الأفعال قبل ورود الشرائع الإلهية عما فيها من صفات حسن
أو قبح ما دام مبناها النفع والضرر أو اللذة والألم للجموع . وكيف نقول ذلك
والشرائع كثيراً ما تطلب الفعل ثم تعلله بما فيه من نفع وتنبه عنه لما فيه من ضرر ،
فالفعل قبل أمرها ونهيها لم يكن مجرد عن ذلك ، ولا يقول قائل إنه إنما نفع لأن
الشريعة أمرت به ، وضرر لأن الشريعة نهت عنه ، أو أنه يفيض عليه المنافع عند
الأمر ويسلبها عنه عند النهى ، كما لا يمكننا أن نقول : إن فعلاً من الأفعال حسن فى
جميع ظروفه واعتبارات بحيث لا يتخلف ذلك فى جميع جزئياته ، ولا أن نقول
إن جميع العقول قادرة أن تحكم على ما فى الأفعال من حسن أو قبح .

والخلاصة أن للأفعال حسناً وقبحاً باعتبار جلب اللذة ودفع الألم لمعظم من يصل
إليهم آثارها . وأن هذا الحكم يمكن بعض العقول أن يدركه بالاستقراء الناقص
ويحكم به حكماً كلياً ، وأن بعض العقول قد يؤثر فيها الهوى فيفسد عليها حكمها . وبما
تقدم يمكن الجواب عن النقطة الثافية وهى تمكن العقل من إدراك ما فى الفعل من
حسن أو قبح .

النقطة الثانية :

المراد من تعلق حكم الله بالفعل بناء على إدراك العقل صفته أن يكون كل ما أدرك العقل حسنه من الأفعال مطلوب الفعل لله طلباً حتماً أو غير حتم على حسب درجة حسنة وحاجة المجتمع له في صلاح أمرهم ، وأن يكون ما أدرك العقل قبحه من الأفعال مطلوب الترك لله حتماً أو غير حتم . على حسب درجة قبحه وحاجة المجتمع للكف عنه في صلاح أمرهم ، وهذه النقطة تنفرع إلى فرعين :

الاول - أن يكون حكم الله على ذلك قبل التشريع بحيث يكون الناس مثابين ومعايدين بناء على ما أدركته عقولهم .

الثاني - أن يكون حكم الله عند التشريع منزلاً على ما أدركه الفعل فلا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن حسن .

والجواب عن الاول ، بناء على رأى من لم ير في الفعل صفة حسن أو قبح سلب . فلا مشوبة ولا عقوبة قبل بعثة الأنبياء : واختلف الذين أثبتوا للأفعال الحسن والقبح ، فقال المعتزلة : نعم ، وقال الحنفية : لا .

والنظر الصحيح يؤيد رأى الحنفية سمياً وعقلاً . أما سمياً فلقول الله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ففت الآية بصريح اللفظ أن يكون من الله تعذيب إلى غاية هي أن يبعث رسلاً . وقال في آية أخرى بعد أن قص علينا إجماعه للرسول : (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) بين العلة في إرسال الرسل وهما قطع الحجة للناس على الله بعد الإرسال فتسكون الحجة بدون ذلك الإرسال ثابتة . ويكاد هذا المعنى يقطع به من تصافر الآيات القرآنية عليه . وأما عقلاً فلما بيناه من أن الإدراك ما في الأفعال من حسن أو قبح ليس في طاقة جميع الأفراد وليس من المعقول أن يعاقب إنسان ، على ترك فعل لم يدرك حسنه ، ولم يدعه إليه داع ثبتت العصمة من الخطأ ، فالعقل يقضى أن لا عقوبة على من يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح ، فأما الذى فطر قبل ورود الشرائع فوصل إلى أن فعلاً من الأفعال حسن يسوق إلى الناس لذة أو يدفع عنهم ألماً ، ثم عدل عنه . وفعل ضده ، فهو

محل نظر من الجهة العقلية ولكننا إذا نظرنا إلى قول من له حق المثوبة والعقوبة، وهو مشرع الشرائع، جزمنا أنه لا عقوبة قبل أن ترسل الرسل وإن كان الرجل يستحق بفعله المدح والثناء عند العقلاء .

أما مراعاة ذلك عند التشريع بحيث تكون أحكام الله سبحانه ، منزلة على مصالح العباد فهو أمر يكاد يكون متفقاً عليه ، ومحل الإفاضة فيه يأتي بعد حيننا نشرع في الكلام على القياس ، وليس من شأننا البحث في أن هذه المراعاة واجبة كما يقول المعزلة ، أو تفضلاً من الله سبحانه على ما يقول غيرهم من أهل السنة ، فإن ذلك من اختصاص علم التوحيد ، ولا يترتب عليه عمل ، ولكننا نقول إن الواقع هو كذلك و الله أعلم .

تقسيم للحنفية :

بعد أن أثبت الحنفية للأفعال حسناً وقبحاً لذاتها ولأمر خارج عنها وقرروا أن ربح لا يطلب من المكلفين إلا ما اتصف بحسن ، قسموا ما تتعلق به الأوامر إلى أربعة أقسام تقسماً استقرائياً :

الأول - حسن لنفسه حسناً لا يقبل السقوط ، كالإيمان فلم يسقط من المكلف بحال ولا يكره .

الثاني - حسن لنفسه ، ولكنه يقبل السقوط لمعارض كالأصالة . في الأوقات الثلاثة المعلومة ، وسقطت عن الحائض والنفساء ؛ فصارت حراماً لأنه عرض لها عارض خارج عن ذاتها، أكسبها قبحاً في نظر الشارع ولكنها لم تسلب حسناتها الذاتي .

الثالث - حسن لغيره وهذا الغير الذي أورث الفعل حسناً لا اختيار للعبد فيه ، بل هو مخلق الله تعالى ، كالزكاة والصوم والحج ، فإنها إنما حسنت لسد الزكاة خلة الفقير ، ولقهر الصوم النفس الأمارة بالسوء ، ولشرف البيت بزيارته وتعظيمه في الحج ، وأما الزكاة في ذاتها باعتبارها تنقيص المال ، والصوم باعتباره كف العبد عن النعم ، والحج باعتباره قطع مسافة وزيارة أمكنة معينة ، فليس لها حسن وهذا القسم ملحق بالأول لأن هذه الوسائط الحسنة مضافة إلى الله فسقط اعتبارها في حق العبد حكماً فصارت هذه الأفعال حسنة خالصة من الله جل وعلا للعبد بلا واسطة كالأصالة .

الرابع - ما حسن لغيره وليس ملحقاً بالقسم الأول ، كالجهاد ، والحد ، فإن حسنها بواسطة دفع أذى المحاربين في الجهاد ، وزجر الجاني على المعاصي ، وهذه الوسائط مراعاة حتى لو انتفت الحراة ، انتفى الجهاد ، ولو انتفت الجنايات ، إنتفى الحد ، وإنما اعتبرت هذه الوسائط لأنها باختيار العبد فلم تضاف إليه تعالى .

والنتيجة أن من المطلوبات ما يطلب لذاته فلا يسقط بحال . ومنها ما يطلب لذاته وقد يسقط في بعض الأحوال ، ومنها ما يطلب لغيره إلا أن هذا الغير لم يعتبر فصار كالمطلوب لذاته ، فلا يتوقف على وجود الوسائط التي حسنته ، ومنها ما يطلب لغيره وهذا الغير معتبر ، فإن وجد حسن الفعل وصار مطلوباً ، وإن فقد بقي الفعل على قبحه الذاتي ولم يطلب .

وكذلك انقسم ما يتعلق به النهى إلى أمر حسي وهذا نوعان . النوع الأول : ما يكون قبحه لنفسه ، فلا تقبل حرمة النسخ كالعيب والكفر ، الثاني : ما يكون قبحه لجهة لم يرجع عليها غيرها ، وهذا أيضاً لا تقبل حرمة النسخ ، ويقال : إنه قبيح لعينه شرعاً ، كالزنا ، وغصب الأموال ولذلك لم يحكما الله في ملة من الملل .

وما نهى عنه من هذا القليل لا يكون سبباً لنعمة للمجرم ، لأن المجرم لا يصح أن يستفيد من جرمه شيئاً ، ولذلك حرموا الوارث القاتل من الإرث والوصية .

ولما كان الحنفية ممن يقول بهذه القاعدة وردت عليهم اعتراضات على فروع في مذهبهم استحق فيها المجرم نعمة بسبب جرمه .

الأول : ما قالوه إن الزنا ثبت به حرمة المصاهرة كالتخ ، فليس لمن زنى بامرة أن يتزوج أمها ولا بنتها ، وحرمة المصاهرة نعمة لأنها تلحق الأجانب بالأمهات ، والأجانب بالآباء ، وقد ثبتت هذه النعمة للزاني بسبب زناه ، وقد أجابوا عن هذا الفرع بأن هذه النعمة لم تسبب عن الزنا من حيث أنه زنا ، بل من حيث إنه سبب الماء الذي هو سبب الجزئية التي تحصل بالولد المستحق الكرامات ومنها حرمة المحارم ، فقام الفعل مقام الولد من إقامة السبب الظاهر المفضي إلى المسبب الخفي ، فقامه كما في الوطء الحلال ، لأن الوقوف على حقيقة الحمل متعذر ، والولد عين لامعية فيه ، فكان الولد في الحقيقة هو سبب هذه النعمة .

(٢) قالوا إن الغاصب يملك المنصوب متى هلك أو حصل فيه ما يزيل اسمه، وقال بعضهم إن الملك يثبت من وقت الغصب حتى ينفذ فيه بيع الغاصب ويسلم الكسب له والملك فعدة وقد ثبتت نتيجة جرم وهو التعدى على ملك الغير المنهى عنه ، وأجابوا عن ذلك بأن الغصب عند فوات المنصوب يكون سبباً للضمان ، جبراً لما فات المالك والضمآن يستدعى تقدم الملك حتى لا يكون المنصوب منه في وقت واحد مالكا للعين المنصوبة وقيمتها ، فكان الغصب سبباً للملك غير مقصود بل بواسطة سببته للضمآن الذى يستدعى الملك .

(٣) قالوا إن المحارب متى أخذ منا شيئاً وأحرزه في دار الحرب ملكه حتى لو ظفروا به لم ترجعه إلى صاحبه ، بل نعه من الغنائم ، والجواب إنما يمنع أن يكون هنا نهى إما بناء على هدم خطابهم بفروع الشريعة ، وإما لأنه حين ملكه كان مباحاً لأن ملك المسلم قد انتهى بزواله لما زالت هممته بإحراز الحربى إياه في دار الحرب ، وإنما كان الإحراز بدار الحرب منيلاً للمعصية ، لأن ولايتنا منقطعة عنهم ، فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلائهم على الصيد المباح ، فلم من ذلك أن ابتداء الاستيلاء الذى هو محظور لم يكن سبباً لذلك ، وإنما السبب بقاء الاستيلاء إلى حين الإحراز ، وحينئذ يصير كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء بدار الحرب ، فصلح سبباً للملك لأن الأفعال الممتدة ، ومنها الاستيلاء ، تعطى حالة بقائها من الحكم ما تعطى لا ابتدائها كأنها تحدث ساعة فساعة .

(٤) قالوا : إن المسافر العاصى بسفوره ، كالقاصد معصية يتمتع بالترخص ، والترخص فعدة منحها الشارع . فقد اكتسب هذا بجرمته نعمة ، والجواب أن النهى في سفر المعصية لم تكن لذات السفر ، وإنما هو لما جاوره من قصد المعصيان ، وليس المعصيان لازماً للسفر إذ قد لا تتم المعصية وينظر بعد ذلك في حكم العاصى بنفس السفر كالنار من الز .

- وعلى الجملة فالقاعدة الثابتة أن لا نزاع فيما أن الجريمة لا يكتسب بها صاحبها نعمة فلا تكون سبباً لذلك بحال من الأحوال ، وكل ما شذ عن ذلك من فروع

المذاهب يضطر المحامون منه أن يجتهدوا في عدم خروجه عنها ، لأن القاعدة مجمعة عليهم ، وسترى لذلك نوع استيفاء في الكلام على الأسباب .

الثاني : من متعلقات النهى أمور شرعية ، وهذه لا يكون النهى وارداً لذاتها لأن الفرض أن الشارع وضع أصلها سبباً لئتم بناؤها عليهم ، فالنهي عنها يكون لأسباب خارجة عن ذاتها وبناء على ذلك تثبت فيها الحرمة لمخالفة المطلوب ، ولا يمنعها ذلك من انعقادها سبباً لنعمة إلا إذا كانت النعمة المترتبة عليها هي الحل ، كالنكاح فإنه يناقض مقتضى النهى ، فلا يترتب على هذا السبب أثره ، وترى تفصيل هذا الموضوع في فصل الصحة والفساد .

تقسيم آخر لمتعلقات الأحكام :

تنقسم متعلقات الأحكام إلى أقسام :

الأول : حق الله تعالى خالصاً وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد نسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وهذا القسم يتنوع بالاستقراء إلى ثمانية أنواع :

(أ) عبادات محضة كالإيمان والصلاة والصوم والزكاة والحج والعمرة والجهاد ، وفي عد الزكاة من هذا القسم نظر سيأتي توضيحه .

(ب) عبادات فيها معنى المؤنة وذلك صدقة الفطر ، وكونها عبادة ظاهرة ، أما معنى المؤنة فيها فلأنها وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويموته ، ولذلك لم يشترطوا لها كمال الأهلية كما اشترط في العبادات الخالصة ، فلذلك وجبت في مال الصبي والمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، ورجح محمد وزفر فيها معنى العبادة فلم يوجبوا لها في مالها .

وليس يظهر لي فرق بين صدقة الفطر أو زكاة المال لأن كل منها عبادة وجبت على المستحقين من الأصناف الثمانية ، وإن اختلفت الأسباب ، فزكاة المال بسبب المال النامي ، وزكاة الفطر بسبب ما عند الإنسان من الوفر ، إلا أن الشارع أمر المكلف أن يؤدي الزكاة عن نفسه وعن يمومه من النفوس متى كان غنياً ، فمسكلاً

العبادتين حق مالى فكان من اللازم أن يرجع ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله من وجوبهما في مال الصبيان والمجانين .

(ج) مؤنة فيها معنى القرية كالعشر في الأراضى العشرية ، أما كونه مؤنة فلأن المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الأرض بأيدينا وصلاحيها إنما هو بالعشر إذ لو لم يدفع لم تكن هناك سبيل إلى عمارتها ، ولا لذبح العدو ، وأما كونه عبادة فلأنه متعلق بالغنائم كمتعلق الزكاة أو لأن مصرفها كنصرف الزكاة ، ولما كانت الأرض هي الأصل كان جانب المؤنة راجحاً .

ولما فيه من معنى العبادة لا يوضع على الكفار ابتداء لأن الكافرين في القرية ، وإذا اشترى الكافر أرضاً عشرية لا يبقى عليه العشر عند أبي حنيفة ، وخالفه محمد في البقاء قياساً على الخراج إذ العلة فيها متعددة وهى المؤنة والعبادة تابعة ، فلا يثاب الكافر إذا دفع العشر ورأى أبي حنيفة أن الأرض تصير خراجية بعد شرائه إياها ، ورأى أبي يوسف أنه يضعف عليه العشر كما فعل عمر رضى الله عنه مع بنى تغلب .

(د) مؤنة فيها معنى العقوبة وذلك الخراج : أما كونها مؤنة ، فلما قلنا في العشر ، وأما كونها عقوبة ، فلما فيها من الانقطاع عن الجهاد بسبب الزراعة ، فكان في الأصل حذاراً ولذلك لا يوضع على المسلم ابتداء لكن لو اشترى أرضاً خراجية تبقى على ما هي عليه ترجيحاً الجانب المؤنة .

(تنبيه) أصل الخراج في الإسلام من وضع عمر بن الخطاب رضى الله عنه فإنه لما استولى المسلمون على سواد العراق وصار في حوزتهم أراد بعض الغنائمين أن يقسم بينهم باعتباره ملكاً آل إليهم أربعة أخماسه حسب قانون الغنائم ، ولكن ذلك لم يرض عمر لما فيه من الأضرار العظيمة ، فاختر أن يبقى الأرض بأيدي أهلها على أجرة يأخذها منهم وسمى ذلك خراجاً فسكانه وقف تلك الأراضى على المصالح العامة للمسلمين وأجرها لمن هم في أيديهم إجارة لأمدة لها ، وتركها بأيديهم يتوارثون الانتفاع بها ويؤدون ما قدر عليهم من خراجها وبذلك لا يظهر معنى للعقوبة في الخراج ، وإنما لا يبدأ به المسلم لأنه ملك لما تحت يده من أول الفتح إذا فرض ذلك

لسبب من الأسباب . ولذلك قالوا إن الأرض إذا انتقلت من هي في يده حين الفتح إلى مسلم يبقى الخراج عليه لأنه حق الأرض .

(هـ) حق قائم بنفسه ، ومعنى ذلك أنه لم يتعلق بالذم بسبب مقصود وضع له يجب باعتباره أداؤه ، وذلك خمس الغنائم والمعدن والكنز ، فأما الغنائم ، فلأنها بالحيازة صارت حقاً لله إلا أنه جعل أربعة أخصامها للغنائمين واستبقى الخمس لمن سماهم في كتابه . وأما المعدن والكنز فلأنه لا حق فيهما وقد جعل الشارع أربعة أخصامهما للواحد وبقي الخمس ، فأمر بصرفه لمن ذكر في كتابه فهذا الخمس المستبقى حق قائم بنفسه ، تفضل الله به على مستحقه ، فلم يلزم أن يؤدي طاعة لأن الفعل غير مقصود ، وإنما المقصود المال ؛ ولذلك قالوا إنه لا يحرم على بني هاشم لأن الزكاة إنما حرمت عليهم لأنها أوساخ الناس حيث تؤدي بها قربة ، أما هنا فلا .

(و) عقوبات كاملة وهي الحدود : حد الزنا ، وحد السرقة ، وحد الشرب .

(ز) عقوبة قاصرة وهي حرمان القاتل الإرث من المقتول ، وإنما جعل هذا حقاً لله لأن ما يجب للعبد تعويضاً بالتعدي عليه لا بد أن يكون فيه نفع له وليس في الحرمان نفع للمقتول ، فلم يبق إلا كونه حقاً لله ، وأما كون العقوبة قاصرة فلأنها لم يلحق القاتل بسببها ألم في بدنه ولا نقصان في ماله .

(ح) حقوق فيها معنى العبادة والعقوبة كالكفارات ، أما معنى العبادة فلأنها تؤدي بما هو عبادات محضة من عتق ، أو صيام ، أو صدقة ، ويشترط فيها النية . ولا تقبل النيابة ، وأما معنى العقوبة فلأنها لم تجب إلا أجزية على أفعال ولذلك سميت كفارة لأنها ستارة للذنوب ، وجهة العبادة غالبية في الكفارات ما عدا كفارة الفطر في نهار رمضان فإنهم غلبوا فيها معنى العقوبة لأن وجوبها مقيد بالفطر العمد حتى يكون حراماً ، والحرام هو المثير للعقوبة وإنما لم تكن العقوبة كاملة لأن الصوم لم يصح حقاً تاماً مسلماً لصاحب الحق وقعت الجنابة عليه ، ولقصر معنى العقوبة تأدت بالصوم والصدقة ، وشرطت النية .

ولغلبة معنى العقوبة في كفارة الفطر تفرغ عندهم درؤها بالشبهة كما تدرأ الحدود بها وفرعوا على ذلك فروعا تنظر في كتب الفقه .

والثاني من متعلقات الأحكام : حقوق العباد الصرفة كضمان المتلفات وملك البيع وما شاكل ذلك من الحقوق .

الثالث : ما اجتمع فيه الحقان ، وحق الله غالب وهو حد القذف لأنه من حيث يصلح العالم بمنع الفساد منه ، حق الله لأنه عام لا يختص به إنسان دون إنسان ، ومن حيث أن فيه صيانة العرض ودفع العار عن المقدوف ، حق العبد لأنه هو الذي ينتفع به على الخصوص ، ولما فيه من حق الله ليس للمقدوف إسقاطه لأنه ليس للعبد إسقاط حق الله بدليل أن الإجماع منعقد على عدم سقوط العدة بإسقاط الزوج لما فيها من حق الله . ولا يجوز للمقدوف أن يقيمه بنفسه لأن حقوق الله لا يستوفى إلا بالإمام .

الرابع : ما اجتمع فيه الخلقان وحق العبد الغالب ، وهو القصاص ، وإنما أخذوا هذا من تجويز الشرع العفو لولي الدم .

واعلم أنه قد يترجم عن حق الله بما فيه المصلحة العامة ، وعن حق العبد بما فيه المصلحة الخاصة ، ويتفرع على اعتبار المطلوبات حقوقاً لله أو حقوقاً للعبد أو مشتركة وأحدهما راجع فروع فقهية كثيرة ، وليس الفقهاء على اتفاق في اعتبار المطلوبات ، وما ذكرنا من مناط الاعتبار — وهو عموم المصلحة وخصوصها — يسهل لك وجه البحث والوقوف على الحق .

الحكم التكليفي :

(الحكم التكليفي خمسة أنواع : إيجاب ، ونذب ، وتحريم ، وكراهة ، وتخيير وأثرها في الأفعال الوجوب ، والنذب ، والحرمة ، والكراهة ، والإباحة) .
فطر الأصوليون في أنواع الخطاب الشرعي فوجدوها بالاستقراء خمسة :

الأول : ما يطلب به فعل غير كف طلباً حتماً وهذا سموه إيجاباً نحو : (واعبدوا الله) (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) وأثر الإيجاب في الفعل الوجوب .

الثاني : ما يطلب به الكف عن الشيء طلباً حتماً وهذا سموه تحريماً ، نحو : (ولا تقل

لها أف ولا تنهرهما) ، (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم) وأثر التحريم في الفعل الحرمه .

الثالث : ما يطلب به فعل غير كلف طلبا غير حتم . وعدم التحتم يستفاد من قرائن تحتم بالطلب فتصرفه عن كونه للإيجاب نحو : (إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) صرفه عن الإيجاب قوله في آخر الآية (فإن أمن بعضهم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه) وسموا هذا ندبا ، وسموا صفة الفعل التي هي أثر الخطاب كذلك ندبا .

الرابع : ما يطلب به الكف عن الفعل طلبا غير حتم ؛ وعدم التحتم كذلك يستفاد من قرائن تحتم بالطلب فتصرفه عن كونه للتحريم نحو : (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فإن هذا بمنزلة لا تبيعوا وقد صرفه عن التحريم أن النهي إنما هو لأمر خارج عن المنهى عنه وسموا هذا كراهة ، وكذلك سموا صفة الفعل التي هي أثر ذلك الخطاب .

الخامس : ما يخبر فيه الشارع بين أن يفعل وألا يفعل . سموا هذا الخطاب أباحه كذلك سموا صفة الفعل .

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للفعل غير الكف نوعين بحسب الطريق الذي به علمنا الخطاب . فإن كان طريقا يفيد العلم كالتواتر كان الطلب فرضا ، وإن كان يفيد الظن كأخبار الأحاد كان الطلب إيجابا ، ولو كان هذا الفرق في التسمية فقط لعددها خلافا لفظيا كما قال ابن السبكي في جمع الجوامع ، ولكن الحنفية رتبوا على ذلك آثارا فقهية ، كما قالوا إن ترى القراءة في الصلاة يبطلها لأن الأمر بها أمر قرآني (قارئوا ما تيسر من القرآن) وترك قراءة الفاتحة بعينها في الصلاة لا يبطلها لأن الأمر بها ثبت بخبر واحد وهو يفيد الظن . والفرقة بهذا الاعتبار غريبة لأنه يترتب عليها أن يكون العقل ذا حكيم مختلفين بالنسبة لنا للصحابي الذي روى الحديث وبالنسبة لنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فإن الصحابي الذي روى الحديث لاشك عنده في صحته لسماعه إياه من النبي صلى الله عليه وسلم فالفعل بالنسبة إليه فرض تبطل صلاته بتركه

وكذلك بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم وأما بالنسبة لنا فهو واجب لا تبطل صلاة بتركه لأن الخبر به لا يفيدنا علما بل ظنا ، وأكثر من ذلك أن يكون مختلف الحكم بالنسبة إلى الصحابة أنفسهم فهو على بعضهم فرض وعلى الآخرين واجب ؛ وليس ذلك الاختلاف نتيجة من نتائج الاجتهاد حتى يغفر وإنما هو فرق لم يعم عليه دليل . لأنه لم يثبت عن الشارع تفرقة بين موجب أمر وأمر في غير الحج .

وافق الأئمة الآخرون على تقسيم الب حتما إلى فرض وإيجاب في الحج لكن لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما روى عن الشارع في بعض أفعال الحج أن تركها مفسد له فسميت أركانها ، وفي بعضها أن تركه غير مفسد ويحسب بدم فسميت واجبات ؛ والناس كلهم في ذلك سواء .

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للكف قسمين باعتبارهم المتقدم : فثبت بطريق قاطع تحريم ؛ وما ثبت بطريق مظنون كراهة تحريم ، فصارت الأحكام عندهم سبعة لا خمسة .

وبهذا تكون أفعال المكاف واجبة ومفروضة — مندوبة — حراما ومكروهة كراهة تحريم — مكروهة تنزيه — مباحة .

الواجب وتقاسيمه :

الواجب ما أشعر بالعقوبة على تركه وفيه تقاسيم .

اختلفت الأصوليون في تعريف الواجب اختلافا كثيرا فقل هو ما يعاقب تاركه وقد رد هذا التعريف بما عفى عن تركه فيكون التعريف خير منعكس لأنه يخرج عن المعروف ما هو منه . وقيل ما يخاف العقاب على تركه ، وأورد عليه ما ليس بواجب في نفس الأمر وشك المجتهد في وجوبه فيكون التعريف خير مطرد لأنه يدخل فيه ما ليس منه ، وأورد عليه أيضا ما هو واجب في نفس الأمر وشك ابتداء في عدم وجوبه أو ظن عدم وجوبه فإنه لا يخاف العقاب بتركه مع أنه واجب فيكون التعريف أيضا غير منعكس .

وأحسن تعريف له ما اختاره الفزالي ، وهو ما ذكرناه ، والمراد بقوله : أشعر .

عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة ، ومعنى ذلك أنه سبب للعقاب في الآخرة وجواز العفو لا يمنع السببية ، لأن العفو يعتبر مانعا من تأثير السبب إذ أن شرط تأثيره هدم المانع .
، للواجب تقاسيم فواضحها في المسائل الآتية :

القسم الأول

(الواجب إما مطلق وإما مؤقت ، فالمطلق مالم يقيد الشارع بوقت محدود من العمر كالكفارات ، والمؤقت ما يقيد الشارع بوقت محدود كالصلاة وصوم رمضان) .
والوقت المعين لفعل الواجب ثلاثة أنواع : موسع ، مضيق ذو شبهين ، فالموسع ويسميه الحنفية ظرفاً : هو ما يزيد عن مقدار الواجب ووسع على المكلف أن يأتي بالواجب في أى ساعة شاء منه كأوقات الصلوات الخمس ، اتفقوا على أن هذا الوقت سبب الواجب فيه أى علامة عليه وشرط لصحته فلا يجب قبل دخوله . ولا يصح التعجيل به ، واتفقوا أيضاً على جواز فعل الواجب في أى ساعة شاء المكلف من الوقت وأنه لا بد من نية الواجب .

وبعد هذا الاتفاق اختلفوا في جزء الوقت الذي يكون سبباً للإيجاب .

أى علامة على توجه خطاب الشارع للمكلف فقال الجمهور : إن أول أجزاء الوقت علامة توجه الخطاب ، فنى ابتداء صار المكلف مطالباً بالفعل مخيراً في جميع أجزاء الوقت وهذا متى كان متأهلاً للتكليف أول الوقت فإن لم يكن كان السبب الجزء الذي يزول فيه المانع من الوقت فإذا استغرق المانع جميع أجزاء الوقت لم يتوجه خطاب ولم يكن الوجوب .

الدليل على أن الجزء الأول هو العلامة لتوجه الخطاب قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب في قوله : (أقم الصلاة) إلى المكلف ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها دل ذلك على التوسيع على المكلف

وينتج عن هذا الأصل أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلافيه من مرائع التكليف استقر الواجب في ذمته وإذا لم يكن فلا وجوب ، وقد ورد على ذلك : نائم كل الوقت فإنه يجب عليه فعل واجب الوقت بعد أن يستيقظ لإجماعا والواجب أنه وهو نائم لم توجه إليه خطاب ولم يستقر في ذمته شيء بدليل أنه لو مات قبل استيقاظه لم يكن آثماً بالإجماع وإنما وجب بقوله صلى الله عليه وسلم : « من نام على صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها ، فهو خطاب وجه إليه بعد تنبيهه ووقت ذكره بدليل قوله : « فإن ذلك وقتها » ،

وقالت الحنفية : السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت فإن لم يؤد تعين الجزء الأخير الذي يسع الوقت للسببية وبعد خروج الوقت تضاف السببية إلى جملة الوقت .

والذي دعاهم إلى تشكيل الأصل بهذا الشكل فروع مذهبية ، منها : أن الشخص إذا كان مكلفاً أول الوقت ثم وجد مانع التكليف في أثناءه واستمر إلى آخره لم يجب الفعل كان حاضت المرأة أو نفست أثناء الوقت فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأول لكان الواجب قد استقر في ذمتها ولا تتفرغ لذمة إلا بفعل الواجب أداء أو قضاء ، ومنها : أن الشخص إذا لم يكن مكلفاً أول الوقت ثم زال المانع عنه في آخره استقر الفعل في ذمته فعليه إما أدائه أو قضاؤه كان صائماً في أوله ثم بلغ في أثناءه أو آخره ولو كان الجزء الأول هو سبب وجوب الأداء وجب عليه شيء ، ومنها : أن الإنسان يجوز له أن يؤدي عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس ولا يجوز له أن يقضى فيه عصر أمس ولو كان السبب بعد فراغ الوقت هو آخر جزء منه لما منع من ذلك مانع لأن الواجب حينئذ كان يكون قد وجب ناقصاً لنقصان سببه فيقضى في الوقت الناقص ، فليكون الأصل منطقياً على هذه الفروع قالوا إن السبب في وجوب الأداء هو الجزء الأول إن اتصل به الأداء انتقلت السببية إلى ما يليه ، وهكذا حتى إذا بقي من الوقت ما لا يتسع لإلصاقه تعين للسببية ، فإن خرج الوقت ولم يصل أضيفت السببية إلى جملة ، ولا يكفي لصحة الأصل مجرد انطباقه على فروع المذهب بل لا بد أن يكون معقولاً يقوم عليه

الدليل وربما كانت هذه الفروع مبنية على قواعد أخرى ، رأيت كيف جعلوا اتصال الأداء بجزء الوقت معرفاً لسيبته فصارت العلاقة التي تدل على توجه الخطاب محتاجة في بيانها إلى الفعل الذي خوطب المكلف أن يفعله وهذا عكس وضع العلامة حتى قال ابن المهام : وقولهم هذا يصير أبعد من المذهب المرذول وهو أن التكليف مع الفعل لقولهم إن الطلب لم يسبق الفعل .

ولم يمكنهم أن يسلبوا عن أول أجزاء الوقت السببية أصلاً ، وإنما قالوا إنه سبب لوجوب لا طلب فيه ، وليس من السهل أن يفهم هذا وإنما هو من التكليف كما قال ابن المهام على أنه لا يتفق مع آية (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فإن الذي جعل الدلوك علامة له هو توجه أقم الصلاة إلى المكلف ، وهذا بدون ريب طلب ، فالدلوك علامة الطلب وأثره وجوب الأداء واشتغال ذمة المكلف ، وبينت السنة أن الأداء على التوسع لا على الفور ، فالصحيح ما ذهب إليه الجمهور .

الثاني : الوقت المضيق

وهو ما لا يسع شيئاً آخر من جنس الواجب كرمضان

المضيق من الوقت هو ما يساوى الواجب ويسميه الحنفية معياراً ، ومثاله رمضان ، عينه الشارع لأداء فريضة الصوم ، فلا يجوز أن يؤدي فيه غير ما عينه الشارع له وهذا القدر متفق عليه ، إلا أن الحنفية فرعوا على ذلك أنه متى حصل الصوم بنيته في أيام هذا الشهر انصرف إلى فرض الشهر سواء نواه الصائم بعينه أو نوى غيره أو أطلق ، قالوا : لأن الجهة تلغى في نية المبين فيبقى الصوم المطلق وبه يصاب الصوم المفروض ، وخالفهم الجمهور في ذلك فاشتروا نية النعنين لأن نية شرعية غير الصوم المعلن في رمضان إنما يوجب عدم صحة ذلك الغير فيه إذا نواه وعدم صحته لا يلزم منه وجود نية ما يصح فيه والصائم يعلن أنه لم يرد فلو ثبت وقوع صومه عن رمضان ثبت جبر عنه ، وهذا يبطل الفرض لأنه يلزم في صحته الاختيار ومن هنا اختار ابن المهام مذهب الجمهور .

وسياق دليل الجمهور لا يمنع أن نية الصوم المطلق يصاب بها الفرض ، لأن

المكلف إنما كلف أن يصوم في هذا الشهر فإذا نوى الصوم لم يقيم دليل على أنه يريد مخالفة لإرادة الشارع لانعدام القرينة بل القرينة قائمة على أنه يريد بصومه أداء المفروض عليه أما إذا نوى نية مباينة فقد ظهر منه إرادة تلك المخالفة فيكون عمله مردوداً عليه .

قال أبو حنيفة رحمه الله : إنما يصاب صوم رمضان بأى لية إذا كان الصوم فيه عتياً على الصائم وإلا (بأن كان مريضاً ، أو على سفر) اختلف الحكم فالمسافر إذا نوى واجباً آخر وقع عتياً نوى لأن الشارع أثبت له الترخيص وهو يكون في الميل إلى الأخف ، والأخف عنده صوم الواجب الآخر لأنه دين يريد تفرغ ذمته منه ، وبناء على هذا التعليل إذا نوى نقلاً انصرف الصوم إلى رمضان لأن صوم التطوع ليس أخف إذا لا يسقط شيئاً مما في ذمته ، وعلة آخرون بأن انتفاء فرض الوقت إنما هو حكم تعيين الشارع هذا الوقت لأداء الفرض ، ولا تعيين على المسافر لأنه غير فيه بين الأداء والتأخير إلى ما بعده ، فنصار رمضان في حقه كشعبان وبناء على هذا التعليل إذا نوى نقلاً وقع عتياً قوياً ، والمريض الذى يضره الصوم كالمسافر .

وإذا كان تعيين الوقت للصوم من العبد لا من الله كوقت النذر المبين تأدى الصوم فيه بنية مطلقة وبنية النفل ولا يتأدى بنية واجب آخر فرقاً بين ولاية الله وولاية العبد ، لأن ولاية الله مطلقة كاملة فله إبطال ما للمعبد وما عليه فأبطل صلاحية رمضان لغير صومه .

الثالث : الوقت ذو الشبهين

وهو وقت الحج

وقت الحج يشبه المعيار من جهة أن العام لا يسع إلا حجاً واحداً ، ويشبه الظرف من جهة أن أشهر الحج لا تستغرقها أعماله ، وفرع الحنفية على الشبه الأول أن الحج المفروض يتأدى بمطلق النية لظاهر حال المكلف أنه يؤدى الواجب قبل وع وعلى الشبه الثانى أنه يقع عن النفل إذا نواه .

الآداء والقضاء والإعادة

(الآداء فعل الواجب في الوقت المقدر له شرها ، والإعادة فعله ثانياً في الوقت لعدم كمال الأول ، والقضاء فعله بعد الوقت) .

الواجب إن ابتدئ فعله في الوقت فهو أداء سواء أتمه فيه أو خارجه ، واشترط الشافعية في الصلاة أن يأتي بركة منها على الأقل في الوقت ، وإن فعل أولاً صحيحاً غير كامل ثم فعل ثانياً فإعادة ، فإن وقع الفعل الأول غير صحيح لم يسم الثاني لإعادة لأن الأول لا وجود له لنفساده ، وإن ابتدئ فيه بعد انتهاء الوقت فقضاء ، وكذلك عند الشافعية إذا ابتدأ بالصلاة في الوقت ولم يأت بركة حتى خرج الوقت .

وتضاء الواجب واجب إجماعاً إلا أنهم اختلفوا في الموجب أهو الخطاب الذي وجب به الأداء أم خطاب جديد؟ قال الجمهور بالثاني ، وقال الحنفية بالأول ، والخلاف لا يترتب عليه عمل .

وحجة الجمهور أن الشارع جعل الوقت علامة على توجه خطاب إلى المكلف هو طلب الفعل متيداً بالوقت لمصلحة في ذلك ولعل فعل المطلوب بعد خروج الوقت ينافي تلك المصلحة ، وقال الحنفية : إن السبب علامة على اشتغال ذمة المكلف بالواجب فلا تتفرغ إلا بفعله ، فإذا فعله في الوقت فقد أدى ما طلب منه كما طلب ، وإن فات الوقت بقيت الذمة مشغولة فيجب تفرغها بالقضاء .

ويرد على رأي الجمهور أنه لو كان وجوب القضاء محتاجاً إلى أمر جديد لما وجب قضاء الصلاة المتروكة عمداً لوجود الدليل على وجوب القضاء لما ترك بسبب النوم والنسيان وهو قوله عليه السلام « من نام أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » ولم يوجد نص يطالب بقضاء المتروكة مع أنهم أجمعوا على وجوب القضاء إلا ما شذ به ابن حزم بعد انعقاد الإجماع ، وقد يجاب عن ذلك بأن إجماع الفقهاء دليل على وجود خطاب بذلك سيأتي تحقيقه في الإجماع من أنه لا إجماع إلا عن مستند .

وأورد الحنفية على رأيهم فرهاً من فروع مذهبهم وهو أنه إذا نذر أن يعتكف

رمضان المعين ثم فات رمضان ولم يعتكف فإنه يجب عليه أن يعتكف صائماً وهو لم يوجد بالنذر ذلك الصوم فلا بد أنه وجب بشئ جديد وأجابوا عن ذلك الصوم شرط ضروري للاعتكاف تابع له فكأنه لما نذر الاعتكاف نذر معه الصوم إلا أنه امتنع بإجابه له في خصوص رمضان لحصول المقصود بصومه فلما فات ظهر أثر النذر في إيجاب الصوم ولزم أن لا يقضى في رمضان آخر ولا في صوم واجب بسبب آخر سوى قضاء رمضان الذي نذر فيه الاعتكاف .

والراجع من المذهبين مذهب الجمهور لقوة دليلهم ولأن تفرغ وجوب القضاء على شغل النعمة غير لازم لأن النعمة مشغولة بأمر معين وهو أداء الواجب في وقته فإذا لم يفعل فات الوقت وحقت العقوبة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك .

وقسم الحنفية الأداء إلى كامل ، وقاصر ، وأداء في معنى القضاء : فالأداء الكامل في العبادة أن يؤدي المطلوب مستجماً للأوصاف الشرعية كالصلاة جماعة ، الأداء القاصر أن يؤديه غير مستجمع لتلك الأوصاف كأن يصلي منفرداً ، والأداء في معنى القضاء مثلوا بمن دخل مع الإمام في صلاته ثم فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم وسبق حدث ، فإذا فعل ما فاته بعد فراغ الإمام فهو أداء في معنى القضاء ، أما كونه أداء فلأنه فعل في الوقت ، وأما كونه في معنى القضاء فباعتبار فواته مع الإمام بسبب فراغ الإمام ، وبتوا على كونه يشبه القضاء أنه لا يقرأ فيه ولا يسجد إذا سها وإذا كان مسافراً فتوى الإقامة قبل أن تتم صلاته لا يتغير فرضه من الثنائية إلى الرباهية لأن القضاء لا يتغير بالمغير لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير لانقضائه والخلف لا يفارق الأصل في الحكم فكذلك ما في معنى القضاء .

والأداء الكامل في حقوق العباد مثاله رد عين المغصوب على الوجه الذي غضب عليه والأداء القاصر كرده مشغولاً بجناية جناها تستحق بها رقبته أو طرفه أو مشغولاً بدين بسبب استهلاكه مال إنسان في يده ، الذي يشبه القضاء مثاله ما إذا سعى لامرأة عبداً ملوكاً غيره حين التسمية ، وبعد التسمية اشتراه وسلبه لها فإن هذا أداء لسكونه حين ما وجب عليه ولذا تجبر المرأة على استلامه إذا أبت ، ويشبه القضاء لأن الزوج

بعد شرائه للعبد انتقل ملكه إليه لا إلى الزوجة ولذا ينفذ فيه عتقه ولا ينفذ العتق منها وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين .

وقسموا القضاء إلى قضاء بمثل ، معقول وبمثل غير معقول وقضاء يشبه الأداء فأما القضاء بمثل معقول في العبادات فتأله قضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة وفي حقوق العباد ضمان المنصوب بالمثل أو بالقيمة وهي مثل في المعنى ، والقضاء بمثل غير معقول في العبادات كقضاء الصوم بالفدية عند العجز المستديم ، والمراد بعدم معقوليته أن العقل لا يستقل بدرك المائلة بين الأصل والخلف ، وفي حقوق العباد ضمان النفس والأطراف بالمال في القتل خطأ وشبه العمد لأنه لا مائلة بين النفس والأطراف وبين المال لا في الصورة ولا في المعنى ، والقضاء الذي يشبه الأداء في العبادات مثاله تكبيرات العيد في الركوع إذا أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع رأسه منها لو اشتغل بها فإنه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتي بتكبيرات العيد فيه على خلاف لأبي يوسف في ذلك ، وفي حقوق العباد كما إذا سمي لامرأة عبداً غير معين ثم أعطاهما قيمته ولشبه ذلك بالأداء أجبرت المرأة على أخذ القيمة إذا أبت وإنما كان ذلك الشبه من قبل أن القيمة تراحم المسمى لأنها هي المعرفة له لجہاتہ وصفا .

التقسيم الثاني :

(الواجب إما على الدين وإما على الكفاية ، فالأول ما يطلب حصوله من كل فرد من أفراد المكلفين به والثاني ما تقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله) .

الواجبات التي كلف بها الشارع قد يطلب حصولها من كل فرد على حدته كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها وتسمى هذه واجبات عينية ، وقد يطلب حصولها من غير نظر إلى من يفعلها كالصناعات المختلفة ، وبناء المستشفيات ، والقضاء والإفتاء ، وبدء السلام ورده ، والصلاة على الموتي وغير ذلك ، وتسمى هذه واجباتاً على الكفاية .

وقد اتفق الفقهاء على أن واجب الكفاية إذا أتى به فرد من أفراد المخاطبين فقد تم المطلوب وسقط الحرج عنهم جميعاً ، وإذا أهمل فلم يأت به أحد عنهم الحرج والإثم ، لكنهم اختلفوا في الجواب عن هذا السؤال وهو : هل الخطاب بطلبه موجه إلى الكل الإفرادى أى إلى فرد ، أو الكل المجموعى أى هيئة المخاطبين الاجتماعية ، أو موجه إلى بعض منهم أو معين عند الله ؟ قال جمهور الأصوليين : إن الخطاب به موجه إلى الكل الإفرادى واستدلوا على ذلك بدليلين : الأول تعميم الخطاب في طلبه كما في قوله تعالى : « كتب عليكم القتال » ، وقاتلوا في سبيل الله ، إلى غير ذلك من أوامر الكفايات التى توجه الخطاب فيها عاماً ، والثانى : تأنيب الجميع بالترك وهذا آية الوجوب على الجميع .

: وقيل إن الخطاب موجه إلى الكل المجموعى لأنه لو تعين على كل فرد كان إسقاطه عن الباقيين بفعل الفاعلين رفعاً للطلب بعد تحققه ، وهو إنما يكون بالنسخ وليس هذا بنسخ اتفاقاً بخلاف الإيجاب على الجميع عن حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأنيب عند الترك للجميع بالذات والكل واحد بالعرض ، وهذه الملازمة ممنوعة فإن سقوط الطلب بعد تحققه قد يكون لحصول المقصود من الفعل فانتفت علة الوجوب وقد ينصب الشارع أمانة على سقوط الوجوب من غير نسخ فلا مانع من أن يكون الوجوب على الكل الإفرادى .

ورأى بعض الأصوليين أن الوجوب متعلق بالمعنى وهو من غلب على ظنه أن غيره لم يفعله ، فالمكلف بعض لم يفعله وقت الخطاب ولم يتعين إلى بذلك الظن ، فيندفع عنهم الاعتراض المشهور وهو أن في ذلك تأنيباً لواحد منهم وهو غير معقول لأن التكليف كما بينا يرتبط بمن غلب على ظنه أن غيره لم يفعله فكان الشارع قال أريد أن يكون هذا الفعل في الأمة وحتمت على من ظن منكم أن غيره لم يفعله أن يفعله ، واستدلوا على أن التكليف للبعض بدليلين :

الأول : أن بعض المطلوبات على الكفاية وردت موجهة إلى بعض الأمة مثل قوله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » .

الثاني : السقوط بفعل البعض وبعيد أن يسقط ما على مكلف بفعل غيره وايس هذا الدليل بشيء لأنه فضلاً عن كونه مجرد استبعاد منقوض بسقوط الدين عن المدين بأداء ضامته ، ولا يغير من حقيقة المطلوب طريق سقوطه .

أما القول بأن واجب الكفاية مخاطب به بعض معين عند الله تعالى فلا دليل عليه وهو يؤدي إلى أن المكلف لا يعلم ما كلف به ، وأنه لا يصح من أحد أداء الواجب ، لأنه لا يعلم أهو المكلف أم غيره ؟ وربما اشتبه على هؤلاء العلم بمن سيوجد الفعل بالعلم بمن يكلف به ، فإن الله سبحانه يعلم من سيوجد الفعل على التحيين (إن كان سيوجد) ويعلم أنه كلف به الأمة كلها على الرأي الأول أو كلف به بعضاً منهما على الرأي الثاني ، ولما اشتبه عليهم التعلقان للعلم جملتهما واحداً وليس بذلك .

بيان :

علينا ما تقدم أن القدم العلى بما يتعلق بفرض الكفاية متفق عليه ، وهو أنه إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب عن باقيها ، وإذا تراكمت فاهملت الفعل عوقب جميع أفرادها ، وأثم الجميع بالترك يقتضى بالضرورة توجه الطلب إلى الجميع لأنه لا معنى للتأثير العام والمطالب البعض ، وسقوط الحرج بفعل البعض يقتضى توجه الطلب إلى بعض الأمة لا إلى كلها ، وقد وجد الطلب في الكتاب أحياناً موجهاً إلى جميع المخاطبين ، وأحياناً موجهاً إلى الأمة أن يكون بعض أفرادها قائماً بفرض الكفاية . ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ، وأحياناً موجهاً إلى طائفة مبهمه «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» . فلا بد إذاً أن يكون كل طلب منظوراً فيه إلى جهة ، ويان ذلك أن الأمة مصالح كثيرة لا بد من وجودها لتنظم أحوالها ، وأسعد في حياتها . ومن هذه المصالح ما لا يقدر عليه إلا باستعداد خاص وتعلم ودراية ، فثلا الطب : لا يقدر على القيام به الفلاح الذى لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته ، والذود عن الذمار وحماية البيضة لا يقدر عليه الضعيف فى جسمه ، والقضاء بين الناس لا يقدر عليه إلا الفقيه ذو الدراسة الذى عنده علم بأحوال البيئة التى يعيش فيها إلى غير ذلك من الكفايات اللازمة وجودها ، ولا يقدر عليها إلا بعض من الأمة استعدادها وأتقن مقدماتها ووسائلها .

فإذا ورد من الشارع طلب لشيء منها ، فإنما يوجه إلى ذلك البعض القادر على العمل وعلى بقية الأمة أن تحمل هؤلاء على العمل إذا هم تهاوتوا في القيام به فالمستعدون مكلفون مباشرة العمل ، والباقيون مكلفون بحمل القادرين ، وإذا لم يكن في الأمة مستعدون فعليها تذليل الطريق لإيجادهم بالتعليم ، فمن قام بما كلف به فقد أدى وظيفته ، ومن أهمل عوقب وهذا معنى التضامن في المصالح الكفائية ، ويظهر أن كلاماً من أصحاب الآراء المتقدمة نظر إلى هذه المسألة من وجه .

التقسيم الثالث :

(ينقسم الواجب إلى محدد وغير محدد ، فالمحدد ، ما عين له الشارع مقدراً وغير المحدد ما لم يعين الشارع مقداره) .

مطلوبات الشارع قد تكون محددة المقدار كالصلوات المفروضة والزكوات وأمان المشتريات وهذه لازمة لذمة المكلف مترتبة عليه ديناً حتى يخرج منها ، والدليل على ذلك التحديد والتقدير فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ولا يسقط عنه إلا بمسقط ، وقد تكون غير محددة المقدار كالإنفاق في سبيل الله وإطعام الجائعين وكسوة العارفين وإنقاذ الغرق وإعانة الملهوفين وما شاكل ذلك ، وهذه مطلوبة من المكلف غير أنها لا ترتب في ذمته لأنها لو ترتبت لكانت محددة معلومة إذ المجهول لا يترتب في الذمة ولا ينسب إليها فلا يصح أن يترتب ديناً فإذا قال الشارع « أطلعوا القانع والمعتز » فعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار فإذا تبينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص لأنها تختلف باختلاف ذى الحاجة واختلاف الزمان والمكان ، وإذا كان كذلك لم يترتب في الذمة أمر معلوم ، وإذا زال الوقت الحاضر صار الثاني مكلفاً بشيء آخر لا بالأول أو سقط التكليف إذا فرض ارتفاع الحاجة ، وبما يؤكد عدم الترتب في الذمة أن ذلك يؤدي إلى العبث لو فرض لأنه إذا كان المقصود دفع الحاجة فممران الذمة يناق هذا المقصد ، إذ المقصود إزالة هذا العارض لا غرم قيمته فإذا كان الحكم بشغل الذمة يناق سبب الوجوب كان عبثاً غير صحيح ولا يعترض على هذا بأن الزكاة المفروضة - بها دفع الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة ،

ألا ترى أنهم اتفقوا على وجوب الأداء فيها وإن لم تظهر عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة ، فاللشرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما هو مفروض في مسألتنا فإن الحاجة فيه متعينة فلا بد من إزالتها ولذلك لا يتعين لها مال زكاة أو غيره بل بأى مال ارتفعت حصل المطلوب . فالمثل غير مطلوب لنفسه فيها حتى لو ارتفع العارض بغير شيء سقط المطلوب بخلاف الزكاة فإنه لا بد من بذلها وإن كان محلها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت .

ولا يقال : كيف يكون التكلف والمكلف به مجهول ؟ لأننا نقول إنما يمتنع ذلك إذا كان المجهول الذى كلفنا به معيناً عند الشارع وأمرنا أن نوفق ما قصده ، أما إذا لم يكن للشارع قصد إلى معين بل قصده مثلاً سد الخلات على الجملة فالمتعين حلة لا طلب ، فإذا تعينت وقع الطلب على قدرها وهذا ممكن للمكلف مع نفي التعيين في المقدار .

ويوجد نوع مشتبّه على الفقهاء إلحاقه بأى القسمين لأنه أخذ بشبه منها فلم يتمحض لأحدهما وهل هو محل اجتهد كالفقة على الزوجات والأقارب وقد جعله الحنفية من قسم غير المحدد فلم يترتب فى الذمة ولم يطالب به الزوج والأقارب بعد فوات وقته حتى إذا تعين بالقضاء أو الرضا ألحق بالقسم الثانى فصار من الديون المترتبة فى الذمة وتحمل المطالبة به وإن فات وقته . وألحق غيرهم هذا القسم بقسم المحدد فجعلوا للزوجة حق الطلب المترتب فى الذمة مطلقاً سواء عينه القضاء أو الرضا أم لم يعينه .

التقسيم الرابع :

(ينقسم إلى معين ومخير فالمعين ما طلبه الشارع عيناً والخيير ما طلبه الشارع مبهماً فى واحد من أمور معينة كأحد خصال الكفارة) قد يعين الشارع مطلوبه فيسمى هذا الواجب معيناً وقد يبيهمه فى واحد من أمور معينة نحو قوله تعالى فى كفارة البين (فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) ويسمى هذا واجباً مخيراً ، فالتكليف يتعلق بواحد

مبهم من هذه الأمور الثلاثة المعينة والواحد المبهم قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقة على كل واحد منها وحيث لا تعدد فيه ، وإذا كان كذلك استحال التخيير وإنما التخيير يكون في الخصاصيات فتعلق الوجوب لا تخيير فيه ومتعلق التخيير لا وجوب له . فلو جرب جهة للتخيير جهة ، فأخذ خصال الكفارة من حيث أنه واحد مبهم واجب وهو من حيث أنه إطفاء مثلاً مخير فيه ، وبذلك ينحل ما يظهر من التناقض في قولهم واجب مخير

ونقل عن المعتزلة أن الوجوب في هذا متعلق بالكل على التخيير ، وبينوا مرادهم في ذلك بأنه لا يجوز للسكف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينها وهذا هو رأى الجمهور بعينه . وخصراً أن الأمدى نقل عنهم أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض لو أتى بالكل أو ترك الكل ، ولا يمكن أصحاب الرأى الأول إلا أن يقولوا به فإذا ثبت الوجوب لمسمى إحدى الخصال يكون بالضرورة ثابتاً لكل واحد منها لاشتراكها عليه . إن كان يصدق على كل واحد أنه واجب باعتبار خصوصه .

وقال قائلون : لو اوجب معين عند الله لا عندنا وهذا قول باطل لأنه من التكليف بالمحل إذ لا طريق إلى معرفة العبد به . ثم إن مقتضى التعيين عدم الشيء ومقتضى التخيير جوازه فيكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجباً غير واجب وإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت اتفاقاً فبطل التعيين ، وليس يصح الإجابة عما لزم قولهم من التكليف بالمحل بأن الواجب يتعين بالاختيار لأنه يلزم ذلك تفاوت المكلفين في الواجب بحسب تفايرهم في اختيارهم وذلك لأن الآية دلت على أن خصلة مجزئة لكل مكلف . وقد اتفق الفقهاء على أن المكلفين شرع في التكليف بذلك ، وأيضاً لو كان الواجب إنما يتعين بالاختيار لنا في أن الوجوب ثابت قبل الاختيار ولا يستقيم مع ذلك أن يكون الواجب معيناً لأن الفرض أن التعيين متوقف على اختياره ، والفرض أنه لم يحصل اختيار ولا يصح أيضاً أن يقولوا إن الواجب معين ويسقط التكليف بقوله وبفعل غيره لأن الآتى حينئذ ليس بآت بالواجب بل ببديله والإجماع على غير ذلك .

والنتيجة أن الجهة العملية متفق عليها ، وهي أن المكلف مطالب بإحدى هذه

الحصول فإن فعلها فقد أدى الواجب وإن ترك الكل أثم ، والخلاف بعد ذلك في شيء لا يترتب عليه عمل كما قالوا في فرض الكفاية .

مقدمة الواجب :

ليس كلامنا الآن في المقدمات التي يتوقف عليها توجه الطلب بأن كانت أسباباً أو شروطاً للطلب فإن هذه لا تزاع في أن المكلف لا يطالب بتحصيلها كما سيأتى في بيان الأسباب والشروط ، فإذا قيل له : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فإنه ليس مطالباً بتحصيل دلوك الشمس الذي هو سبب لتوجيه الخطاب بإقامة الصلاة ، وإذا قيل أد زكاة النصاب إذ حال عليه الحول فليس مما يلزمه أن يؤخر المال عنده حتى يحول عليه الحول فتجب عليه الزكاة .

وإنما الكلام في الأسباب والشروط التي يتوقف عليها وجود الفعل المكلف به هل تجب بما وجب به الفعل بمعنى أن المكلف إذا أمر بالصلاة فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالوضوء الذي ثبت أنه شرط شرعى لصحة الصلاة ، وإذا قيل له اعلم فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالنظر الصحيح الذي هو سبب عادى للعلم أولاً ؟ .

وقبل بيان الجواب نزيدك إيضاحاً للسألة : إن لكل فعل مأمور به أسباباً عادية أو شرعية يتوقف عليها وجوده عادة أو شرعاً وله شروط عقلية وعادية وشرعية لا بد من توافرها عقلاً أو عادة أو شرعاً حتى يوجد الفعل معتبراً .

فالسبب العادى كالنظر الصحيح الموصل للعلم .

والسبب الشرعى كلفظ العتق في تحرير الرقاب .

والشرط العقلى كترك الضد لأداء الواجب .

والشرط العادى كغسل جزء من الرأس لتحقيق غسل الوجه .

والشرط الشرعى كالوضوء لصحة الصلاة .

فأما الأسباب فلا شك أنها هي التي يتجه إليها الخطاب حين الأمر بالمسببات ، فإذا قال الشارع : اعتق رقبة فإنما يريد منه قل هذا اللفظ الذي جملمته سبباً للعتق ،

وإذا قال اعلم فإنما يطلب أن يتوجه للنظر الصحيح . وذلك لأن هذه المسببات التي توجه إليها الخطاب ظاهراً ليست من فعل العبد وإنما هي آثار لأسباب هي التي تقع في دائرة كسبه ثم يعقب السبب مسببة بفعل الله سبحانه ، فلا يصح أن يكون هذا محل نزاع .

أما الشروط الشرعية فمن المعلوم أنها لم تصر شروطاً إلا بطلب من الشرع فهمنا شرطيتها كالصوم الذي أمر الله به بأمر خاص ، وستر العورة والطهارة اللذين أمر بهما كذلك ، فليس هناك داع لأن نبحث عن موجب آخر .

بقيت الشروط العقلية والعادية ، ولما كان الواجب مأموراً به والمكلف مطالباً به وهو لا يحصل فرضاً إلا بهذه الشروط كانت النتيجة أنه يجب على المكلف تحصيلها ليتحقق مطلوب الشارع ، ويمكن أن نقول مثل ذلك في الشروط الشرعية إذا تطلبنا لها موجباً آخر غير الموجب الأصلي . وهو الخطاب الخاص بها فيستكون من ذلك هذه القاعدة :

ما يتوقف عليه الواجب

وهو مقدور للمكلف فهو واجب به

وإنما قيدناه بما هو من مقدور المكلف ليخرج ما ليس كذلك كاليد في الكتابة وكالرجل في المشي ، وهذه في الحقيقة شرط للتكليف وقد قدمنا أنها لا يلزم المكلف تحصيلها حتى يتوجه إليه الخطاب .

المندوب :

المندوب ما طلب الشارع فعله طلباً غير حتم ، ومعنى ذلك أن يكون المندوب مطلوب الفعل عند الشارع مثاباً عليه ، ولكنه لا إثم في تركه ، وربما استحق تاركه ملامة لأنه لم يقف عند قصد الشارع كما يبين بعد .

وقد قسموا السنة إلى ثلاثة أنواع :

الأول: سنة هدى وهي ما كانت إقامتها تكليلاً للواجبات الدينية كالأذان والجماعة وهذه تاركها مضلل ملوم ؛ حتى لو اتفق أهل قرية على تركها قوتلوا .

الثاني : سنن زائدة وهي الأمور التي كان يفعلها النبي صلى الله عليه وسلم وهي أمور عادية خلقية كما في أكله وشربه ونومه ولبسه وهذه إن أخذ بها المكلف فحسن وإن تركها فلا بأس أى لا يتعلق كراهة ولا إساءة .

الثالث : النفل وهو المشروع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن كصلاة التطوع وهذه يثاب الإنسان على فعلها ولا عقوبة ولا عتاب على تركها ، قال الشافعي رحمه الله : يلزم على هذا الأصل أن من شرع في نفل ثم أفسه فلا يجب عليه قضاؤه لأن الفعل لم يكن محتماً عليه في البدء فكذا في الاستمرار .

وقال في الحنفية : يجب عليه القضاء ، قالوا لأن التخيير في البدء لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً استمراره أما بعد الشروع فالاختلاف جائز ، ثم هو واقع للدليل وهو النهي عن إبطال العمل (ولا تبطلوا أعمالكم) أوجب إتمامه فلزم القضاء بالإفساد .

الحرام :

(الحرام ما أشعر بالعقوبة على فعله .

وقسم الحنفية الطلب المقتضى للكف إلى قسمين باعتبار طريق الثبوت :

الأول : ما ثبت قطعاً وهو نصوص الكتاب والسنة المتواترة والإجماع وهذا مقتضاه التحريم فهو عندهم مقابل للقرض .

الثاني : ما ثبت ظناً وهو أخبار الآحاد والقياس ، وهذا مقتضاه كراهة التحريم فهو يقابل الواجب واختلفت عبارتهم في مقدار المكروه تَجْهِيماً فقال محمد : كل مكروه إلى الحرام نوعاً من التجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : المكروه إلى الحرام أقرب .

والظاهر أنهم إنما كرهوا إطلاق لفظ الحرام عليه لأن طريق ثبوت ما اقتضاه ليس بقاطع وإن كانوا يوافقون غيرهم في المعنى وهو أن المكروه معاقب عليه كالحرام إلا أن جاحد المكروه يفسق ولا يكفر وهذا لا يخالفهم فيه أحد لأن ما طريقة الظن لا يكفر جاحده عند الجميع .

وقد قدمنا في الفرض والواجب أن النفقة في الحكم غير الاعتقادي بناء على طريقة الثبوت ليست بصحيحة لما يترتب عليها من اختلاف الحكم بين أفراد المكلفين اختلافا ليس منشؤه الاجتهاد .

المكروه تنزيها :

المكروه تنزيها هو ما طلب الكف عنه من غير إشعار بالعقوبة على ذلك وهو يقابل للسنة .

تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة :

قدمنا أنه يجوز أن يوجب الشرع واحداً لا بعينه من أمور معينة وهو الواجب المخير وقد وقع ذلك في التشريع .

وقد فرض الأصوليون مسألة مشابهة لهذه في المحرم ، وهي أنه يجوز أن يحرم الشارع واحد لا بعينه من أمور معينة كقوله : إنى أنك أحرمت عليك واحداً من هذين الأمرين ومقتضى ذلك الخطاب نهي عن الجمع بينهما فعلا وله أن يفعل أحدهما وكذلك إن كانت الأمور أكثر من اثنين ، وإنما قلنا فرض الأصوليون لأننا لم نعلم تشريعاً بهذا الشكل ولا يصح تمثيله بالنهي عن الجمع بين الاثنين لأن الشارع لم يحرم واحدة منهما لأنه لو تزوج إحدى الاثنين ثم طلقها وانتهت عدتها يجوز له الزواج بالآخرى فليس فعل أحد الأمرين مانعاً من الآخر مطلقاً وإنما هو ممنوع منه ما دلم الفعل الأول باقياً وظاهر القاعدة غير ذلك ، ويمكن أن يمثل بمن قال لزوجته إحداً طالق ثلاثاً فإنه يجوز له قربان إحداها وبه يتبين تحريم الأخرى ، على أن بعضهم يقول حرمتا عليه وهو مناقض لهذه القاعدة ؛ لأن الطلاق الواقع منه إنما هو تحريم امرأة لا بعينها من امرأتين وقد فرضنا صحة ذلك وأن مقتضاه النهي عن الجمع بينهما وله أن يفعل أحدهما .

(الشيء الواحد بالشخص والجهة يستحيل أن يكون حراماً واجباً) .

بان مما تقدم أن بين الواجب والحرام التضاد ، فإن الواجب هو المقول فيه فعلوه ، والحرام هو المقول فيه لا تفعلوه ، ومن البديهي أنهما لا يردان على شيء .

واحد بالشخص والجهة لأنه يستحيل أن يطلب فعل الشيء والسكف عنه في آن واحد لأنه تكليف بما لا يطاق .

فأما إن كان الشيء واحدا بالنوع وأشخاصه مختلفة باختلاف صفاته أو جهاته ، فإنه لا مانع أن يرد عليه الطلب بصفة والنهي بصفة كالسجود ، فإنه نوع واحد ، ولكنه منقسم . فهو بالإضافة إلى الله مطلوب وبالإضافة للشمس والقمر ، نوع (لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن) ولا تناقض هنا لأن الأمور به غير المنهى عنه لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجد المغايرة .

وهناك واحد يشكل أمره وهو الفعل الواحد له جهتان ، فهل يجوز أن يكون مطلوباً من إحدى جهتيه منهيّاً عنه من الجهة الأخرى أو لا يجوز ؟ مثاله الصلاة في الأرض المغصوبة ، فإن الحركات التي يؤديها المصل ، إنما هي أركان اختيارية ولها جهتان الأولى كونها صلاة يتقرب بها إلى الله الثانية كونها بقاء في الأرض المغصوبة ، فهل يقال إن الأمر وأراد عليها من الجهة الأولى ، فيؤدي بها الواجب حتى يسقط الطلب وتبرأ الذمة ، ومنهي عنها من الجهة الثانية ، فيكون معاقباً على ذلك البقاء فيكون الفعل الواحد مثاباً عليه معاقباً على فعله من جهتين مختلفتين ؟
اختلاف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال :

(الأول) أن هذا لا يجوز إذ يستحيل أن يجتمع الطلب والنهي على فعل معين بالشخص وأصحاب هذا الرأي هم المعتزلة والإمام أحمد بن حنبل وبناء على ذلك قالوا إن هذه الصلاة باطلة لا تسقط ب لأنه لا يفهم أن يكون الشيء الواحد المتعين قرينة معصية ، وأعظم حجة لخصوم هذا المذهب أنه يخالف لإجماع السلف ، فإنهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك ، ولا نهوا الظالمين عن الصلوات في الدور المغصوبة ، والإمام أحمد ينكر وجود هذا الإجماع ، ومشايخه يقولون لو كان لعلم به أحمد ، على أنه إذا صح ما قالوه فهو إجماع سكوتي ، وليس هو من الحجج القطعية التي لا تجوز مخالفتها .

(الرأي الثاني) - ضي أبي بكر وهو أن هذا الفعل الواحد يستحيل كونه قرينة

معصية ؛ بل هو معصية لأنه فعل منهي عنه إذ هو غضب ، ولكنه احتراماً لذلك الإجماع قال : إن الطلب يسقط عند فعل تلك الصلاة لا بها ، وقد خرج القاضى بذلك إلى ما لا يعقل إذ كيف يعقل أن مطلوباً يسقط طلبه إذا فعل لا على وجه المشروع ؟

(الرأى الثالث) للجمهور ، وهو تجويز أن يتوجه الطلب والنهي معاً إلى فعل واحد ذى جهتين ؛ فيكون مطلوباً باعتبار إحداها ، ومنهياً عنه باعتبار الجهة الأخرى مادامت الجهتان غير متلازمتين أى تعقل إحداها بدون الأخرى كما فى مثالنا ، فإن الصلاة تعقل بدون الغضب والغضب يعقل بدون الصلاة ، وحينئذ يعقل أن هذه الصلاة مطلوبة من جهة كونها صلاة ؛ منهي عنها من جهة كونها غضباً واحتجوا :

(١) : بأننا نقطع إذا قال الأمر لمن يجب عليه طاعته : اكتب هذه الصحيفة ولا تكتبها فى المسجد ، فكتبها فى المسجد بأنه مطيع من جهة أنه كتب ، عاص من جهة أنه كتب فى المسجد .

(٢) : إن اجتماع الحرمة والوجوب لو امتنع ، فإنما امتناعه لا اتحاد المتعلق ونحن نقطع بتعددده فى الصلاة المنصوبة إذ متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهى الغضب وقد اجتماع مع إمكان الانفكاك .

(٣) أنه لو - - - صحة الصلاة فى الأرض المنصوبة امتنعت صحة الصلاة فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها ، وقد قالوا بصحة كثير منها .

(٤) أن هذه الصلاة لو لم تصح لم يسقط الواجب بها ، وقد أجمع السلف ، ذلك الإجماع الذى قدمنا ذكره . والجواب عن هذه الأدلة :

أما الدليل الأول : فإن القطع بالطاعة والمعصية فى كتابة الصحيفة ممنوع ، فإن المصلحة التى بنى عليها السيد طلبته ونهيه اقتضت كتابة الصحيفة فى غير المسجد ، فإذا كتبها فيه لم يكن مؤدياً للمطلوب بل كان مضياً للمصلحة التى بنى عليها لطلب لأن عبارة الأمر تؤول إلى قرلة : اكتب !! فى غير المسجد ، فإذا لم يؤد المطلوب هل الشكل الذى أمر به لم يكن مطيعاً عاصياً بل عاصياً صرفاً .

وأما الدليل الثانى : فإن القطع باختلاف المتعلق ممنوع ، إذا أن أفعاله أكران
فى حين نهى عن الإقامة فيه فهى فعل واحد منهى عنه .

وعن الثالث القول بالموجب ، وهو بطلان الصلاة فى الأوقات المنهى عن الصلاة
فيها وقد قال بذلك كثير من الفقهاء ، وإن اختلفوا فى بعض الجزئيات .

وعن الرابع بعدم الاجتماع كما تقدم .

ومن جهة أخرى يقولون بمنع انفسك الجهتين فى الصلاة فى الأرض المنصوبة
لأنه إن أريد انفكاكهما فى مطلق صلاة وغضب ، فهو مسلم وليس محل نزاع ، وإن
أريد انفكاكهما فى هذه الصلاة المعينة فهو ممنوع .

وقال ، المبطلون لهذه الصلاة : الصلاة عبادة ، ونية التقرب شرط فيها ، ونية
التقرب بالمعصية محال ، فقد اختل شرط من أهم شروطها ، وأجاب الغزالى عن ذلك
بأن إجماعهم على صحة هذه الصلاة يفيد أن نية التقرب ليست شرط ، ثم تكلم على
سقوط نية التقرب بما لا يجدى أركانه أحس بذلك ، فقال : والجواب الثانى ، وهو
الاصح ، أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب ، ولكن خصومه يبنوا أن
الصلاة والغصب شئ واحد ، فيكون متقرباً بعين ما هو عاص به .

والنظر يفضى بموافقة من يقول يبطلان هذه الصلاة ويؤيد ذلك قول الجمهور
يبطلان الصوم يوم العيد ، والامر فى المسألتين واحد لأن هذا فعل ذو جهتين : من
جهة كونه صوماً : هو قرينة ، ومن جهة كونه فى يوم عيد هو معصية ، والجهتان غير
متلازمتين بمعنى أن تعقل إحداهما دون الأخرى إذ يعقل الصوم بدون كونه فى يوم
عيد ويعقل يوم العيد بدون الصوم .

فالوجه بطلان ذلك كله والله أعلم .

المباح :

المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوباً فعله ولا اجتنابه .

أما كونه ليس مطلوب الاجتناب فلا مورد :

(١) إن المباح عند الشارع هو ماخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم ،

فإذا تحقق الاستواء والتخيير شرعاً لم يتصور أن يكون تاركه مطيعاً تعلق الطلب بالكف عنه إذ أن الطاعة لا تكون إلا مع طلب ؛ ولا طلب فلا طاعة .

(٢) إذا تقرر الاستواء بين الفعل والترك شرعاً في المباح . فلو جاز أن يكون تاركه مطيعاً بتركه جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله من حيث كان الفعل والترك متساويين بالنسبة إلى المباح وهذا غير صحيح بل ولا معقول .

(٣) الإجماع على أن فاذر ترك ' ' اح لا يلزمه الوفاء بنذره ولو كان هذا الترك طاعة للزم بالنذر ؛ فلما لم يلزم دل على أنه غير طاعة .

(٤) لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث النظر إليه في نفسه وذلك باطل بالإجماع ولا يخالف فيه الكمي لأنه إنما ينفي المباح بالنظر إلى ما يستلزم لا بالنظر إلى ذات الفعل .

وبالجملة فإن هذه القاعدة لا يخالف فيها أحد ، هذا إذا نظر إلى المباح من حيث كونه مباحاً ، فإن نظر إليه من جهة تركه ذريعة إلى أمر آخر ، فإنه يعطى حكم مادي إليه ؛ فإن أدى فعله إلى منهي عنه كان من تلك الجهة مطلوب الترك كما أنه ذريعة إلى مأمور به كان مطلوب الفعل .

ويدل ما تقدم على أن المباح ليس مطلوب الفعل من حيث إنه مباح لأن كلا الطرفين فيه على حد سواء .

والنتيجة أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله ، بل قصد جعله لخيرة المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع ، لا أن للشارع - أ في الفعل بخصوصه أو الترك بخصوصه .

أقسام المباح :

المباح ثلاثة أقسام :

الأول : ما صرح الشارع فيه بالتخيير كقوله : إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه .

الثاني : ما لم يرد فيه عن الشارع دليل سمي بالتخيير ، لكن صرح الشارع بنفي الحرج عن فعله .

الثالث : ما لم يرد فيه عن الشارع شيء فيبقى على البراءة الأصلية .

كل هذه الأقسام موجود لا محالة ، وإن كان بعض المعتزلة قد نازع في تسمية الإباحة حكماً شرعياً ، وقال إن هذا من الشارع تقرير للشيء على ما كان عليه من رفع الحرج عن فعله وتركه ، وهذا نزاع لفظي طائل تحته ، فإن الجمهور يعرفون الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل العقد طلباً أو تخييراً فتأوله : إن شئتم فعلتم ، وقوله : لا حرج عليكم ؛ هو خطاب قطعاً فهو حكم منه ويقولون فيما سكوت عنه إن سكوته في قوة قوله أبخنته فالمباح بجميع أقسامه بما حكم به الشارع على هذه الاصطلاحات ، والمعتزلة يخصون الحكم بما فيه طلب فالمنازعة إنما هي لفظية في الأسماء والاصطلاحات وهي ليست بشيء في نظر العقلاء .

إلا أن السكبي ، من كبار المعتزلة ، قال إن الوجوب يعرض لكل مباح مستدلاً بهذا القياس : كل مباح : ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح واجب ، والسكبية في مقدمته الأولى غير صحيحة ، لأن ترك الحرام الذي كاف به الشارع إنما هو الكف ، والكف فعل من أفعال النفس ولا يكون إلا بعد أن تنزع إلى فعل الشيء . وليس كل مباح كفا بهذا المعنى عن حرام ، فكم من مباح يفعله الإنسان من غير أن يكون قد خطر بباله أو نازعته نفسه إلى فعل حرام ، فإن أراد بترك الحرام في الأولى : المكلف به فالكيفية غير صحيحة وإن أراد به مجرد الترك وهو العدم كانت الثافية غير صحيحة ، أو لم يتحد الوسط في المتقدمين وقد كانت تصح لو قيل كل مباح : ترك حرام . وبعض ترك الحرام واجب ، فبعض المباح واجب . ونحن نوافق على هذه النتيجة ، فإن بعض المباح قد يكون واجباً بالعرض إذا دعت النفس إلى محرم ولم يكن هناك واسطة للكف إلا فعل المباح فهو واجب لأن به الكف لا لأنه مباح فإن هناك تبايناً بين واجب ومباح .

الحكم الرضى :

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلبا أو تخيرا ، وهو خطاب التكليف الذى تقدم الحديث عنه .

وقد يكون جملا لشيء سبيا أو شرطا أو مانعا ، وهو خطاب الوضع .

وقد أدخل الأمدى فى خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشيء صحيحا أو باطلا ، وكونه عزيمة أو رخصة أو صحيحا أو فاسدا ، وعلى ذلك نسير فى كتابنا هذا لما سنبين بعد .

السبب :

قد يحكم الشارع على شيء من الأشياء بأنه علامة على تعليق الطلب بذمة المكلف كقوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فقد جعل الدلوك علامة على توجه طلب الصلاة إلى المكلف ، أو علامة على الملك أو زواله أو استحقاق العقوبة ؛ فالأول كعقد البيع فإنه يفيد كلا من البائع والمشتري ملكا ، ويزيل عنهما ملكا ، يفيد البائع ملك الثمن ويزيل عنه ملك العين ، ويفيد المشتري ملك العين ويزيل عنه ملك الثمن . ومثال الثانى القتل العمد العدوان فقد جعل علامة على استحقاق القاتل القصاص .

وهذا الذى يتوقف عليه الحكم إن ظهرت مناسبة لشرعية الحكم فهو العلة ، كعقد البيع الدال على الرضا بنقل الملكية ، وكالقتل العمد العدوان كلاهما مناسب للحكم الذى توقف عليه ، فالعلة هى الوصف الظاهر المنضبط الذى جعل مناطا للحكم يناسبه .

وإن كان يفضى إلى الحكم وليس ظاهر المناسبة له فهو السبب .

فالفرق بين السبب والعلة أن ما عقل تأثيره أى مناسبة بنفسه للحكم أو عقلت مناسبة بما هو مظنة له كالسفر مظنة للشقة فعقلت مناسبة للتخفيف فذلك العلة ، وإن كان مفضيا بلا تأثير فهو السبب ، ويطلق كل منهما على الآخر مجازا .

والشاطبي رحمه الله اصطلاح غير هذا ، فإنه جعل السبب ما وضع شرعا للحكم ،

الحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، وجعل العلة هي المصالح الشرعية التي تعلقت بها الأوامر ،
والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ، فالعلة هي المصلحة أو المفردة التي راعاها الشارع
في الطلب فعلاً أو كفاً .

فالسبب عنده يشتمل العلة عند الأولين أو هو بمعناها ، ونحن نتكلم الآن عن
الأسباب باعتبارها منتظمة العلل المؤثرة :

(١) الأسباب الشرعية نوعان ؛ أولها : ما لم يكن من مقدور المكلف ككون
الاضطرار سبباً في إباحة الميتة ، وزوال الشمس أو غروبها سبباً في وجوب الصلاة .

وثانيها : ما يدخل تحت مقدوره ، وهذا ينظر إليه من جهتين ؛ الأولى : من
حيث هو داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهيًا عنه أو مأذوناً فيه من
جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً ، وهذا لا كلام فيه الآن . والثانية :
من جهة كونه تحت خطاب الوضع ككون النكاح سبباً في حصول التوارث بين
الزوجين وتحريم المصاهرة ، وككون القتل سبباً للقصاص ، والسر سبباً لإباحة القصر
والفطر . والكلام الآن في الأسباب من هذه الجهة الوضعية .

(٢) وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات لأننا نقطع أن الأسباب
لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات ، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخرى ،
وإذا كان كذلك لزوم من القصد إلى وضعها أسباباً يقصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات ،
ولأن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو دفع المفاسد وهي مسبباتها قطعاً ،
فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لقصد المسببات لزوم من القصد إلى الأسباب
القصد إلى المسببات ، ولأن المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها
أسباب ، لكنها فرضت كذلك ولا تكون أسباباً إلا للمسببات ، فواضع الأسباب
قاصد لوقوع المسببات من جهتها .

وإذا ثبت هذا وكانت الأسباب مقصورة الوضع للشارع لزوم أن تكون
المسببات كذلك .

(٣) إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المتسبب أم لا ، لأنه لما جعل مسيئاً عنها شرعاً جعل كأنه فاعل للمسيئات مباشرة، وإن لم تكن المسيئات من كسبه، وإذا كان كذلك فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسيئه ، لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل ، وإن كان غير محبط بجميع التفاصيل ، وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل ، وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيا فعله ، وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيا فعله ، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاصد ولا يخرج عنه ذلك عدم عليه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما ، فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نهى عنه ، فاعل ملتزم بجميع ما ينتج ذلك السبب من المصالح أو المفاصد وإن جهل تفاصيل ذلك .

(٤) متعاطى السبب إذا أتى به بكال شروطه وانتفاء موافقه ، ثم قصد ألا يقع مسيئه فقد قصد محالاً ، وتكافى رفع ما ليس له ومنع ما لم يحل له منه ، فمن عقد نكاحاً على عله أو يعبأ أو شيئاً من العقود ، ثم قصد ألا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذي أوقع سببه ، وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً ، ثم قصد ألا يكون مقتضاه فهو قصد باطل ، ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً من أكل المشروب والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قصد للتعليق - على رأى الحنفية لمطلقاً ، ورأى المالكية في التعليق الخاص - بجميع ذلك لغو لأن ما تولى الله حلته بغير سبب ظاهر من المكلف مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه ، وهذا الأصل ناتج عن الأصل السابق ، وهو أن الشارع قاصد لوقوع المسيئات عن أسبابها فقصد هذا القاصد منقضى لقصد الشارع ، وكل قصد ناقض قصد الشارع فهو باطل .

والكلام إنما هو فيمن فعل الأسباب مختاراً لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره للسبب فلا يرد أن الاختيار شرط صحة السبب لأن الاختيار مفروض وجوده ولا يلزم الاختيار في وقوع المسبب بسببه لأن هذا ليس للعبد وإنما هو الشارع ، أما إذا فعلت الأسباب غير مستكلة شروطها التي وقف الشارع وقوع

مسيباتها عليها ولم تفتق عنها مواعها فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى ، لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره . وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مفضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء مواعها ، فإن لم تتوافر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً سواء قلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أو لا .

(٥) الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح ، مثال ذلك : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإخاد الباطل على أى وجه كان ، وليس سبب فى الوضع الشرعى لإتلاف مال أو نفس ولا نيل من عرض وإن أدى إلى ذلك فى الطريق . وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله وإن أدى إلى مفسدة فى المال أو فى النفس وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد ، وإن أدى إلى إتلاف النفوس وإهراق الدماء وأما الأسباب الممنوعة كالأنسكة الفاسدة فإنها سبب لمفاسد من أجلها كان النهى عنها وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث وهى مصالح ، والنتيجة أن المفاسد التى تنتج عن أسباب مشروعة ليست ؛ ناشئة عنها فى الحقيقة ، وإنما هى ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها ، وكذلك المصالح التى تنتج عن أسباب ممنوعة ليست ناشئة عنها وإنما هى ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها ، ومن قاله الحنفية فى ثبوت الملك بالغصب والمصاهرة بالزنا ، فالملك والمصاهرة لم ينتجا فى الحقيقة بسبب الزنا وإنما بأسباب أخرى مناسبة كما قدمنا ببيان ذلك .

(٦) السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به أولاً ، فإن علم ذلك أو ظن فلا إشكال فى المشروعية .

ولأن لم يعلم ولم يظن فهو على ضربين : الأول أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة ، والثانى أن يكون لأمر عارضى .

فإن كان لعدم صلاحية المحل ارتفعت المشروعية أصلاً فلا أثر للغيب شرعاً إلى ذلك المحل كالأزجر بالنسبة إلى غير العاقل والعقد على الخنزير والميتة والطلاق المنجز

بالنسبة للأجنبية . والدليل على ذلك أن السبب قد فرض الحكمة فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يكن مشروعاً وقد فرضناه مشروعا .

وإن كان الأمر خارجي مع قبول المحل فهل يؤثر ذلك الخارجي في شرعية السبب أو يجرى السبب على أمل مشروعيته ؟ هذا محتمل والخلاف فيه سائغ .

قال القائل ببقاء السبب على المشروعية .

(١) إن الحكمة إما أن تعتبر بمحلها وكونه قابلاً لها فقط ، وإما أن تعتبر بوجودها فيه ، فإن اعتبرت بمحلها وكونه قابلاً لها فهو المطلوب ، وإن اعتبرت بوجودها في المحل لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو لغير مانع كسفر الملك المرفه فإنه لا مشقة له في السفر فكان الفطر والقصر في حقه بمنعين وهو خلاف ما أجمعوا عليه .

(٢) إن اعتبار وجود الحكمة في المحل عينا لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد إلا نائبا عن وقوع السبب ، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها ، وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب ، وقد فرضنا على وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور محال فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة كافياً .

وقال المانع من بقاء السبب سبباً إذ لم توجد الحكمة :

(١) قبول المحل للحكمة إما أن يعتبر بكونه قابلاً في الذهن فقط وإن فرض غير قابل في الخارج ، وإما بكونه توجد حكمته في الخارج ، والأول غير صحيح لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد ، فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج مساو لما لا يقبل المصلحة من حيث المقصد الشرعي ، وإذا استويا امتنعا أو جازا لكن جوازهما يؤدي إلى ما اتفق على منعه فلا بد من القول بمنعهما .

(٢) إننا لو أهملنا السبب صار عبثاً ، والعبث لا يشرع .

(٣) إن جواز القصر والفطر للملك المترف إنما هو وجود الحكمة ، فإن انتفاء المشقة بالنسبة له غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشارع المظنة موضع الحكمة ضبطاً للقوانين الشرعية ، كما جعل الاحتلام مظنة العقل القابل للتكليف لأنه غير منضبط في نفسه .

والنتيجة أن المسألة مجال للاجتهاد إلا أن الجمهور على اعتبار قابلية المحل للحكمة في مشروعية السبب لا لوجودها فعلاً .

الشرط :

الشرط ما عدمه مستلزم لعدم الحكم ، وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب ، فالحكم كالقدرة على التسليم ، فإن عدمها ينافي حكم البيع وهو لإباحة الانتفاع . والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري ، وهو السبب لوجوب الصلاة .

وعرف الشاطبي الشرط بما كان وصفاً مكملًا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، كما نقول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك ، أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنا في اقتضائه الرجم . ثم قال : وسواء علينا أكان وصفاً للسبب ، أم العلة ، أم المسبب ، أم المعلول ، أم لمحلها ، أم لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي ، فإنما هو وصف من أوصاف ذلك أن يكون مناهياً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشرط ، وإن لم ينعكس كسائر الأوصاف مع موصوفاتها حقيقة أو اعتباراً .

وأعلم أن المسائل التي ستوضح ترجع إلى الشرط الجملي ، وهو ما جعله الشارع شرطاً لا يكون المشروط إلا بوجوده ، وهو إشرط الصحة ، أو لا يكون كاملاً إلا بوجوده ، وهو شرط السكال ، أو جعله المكلف شرطاً مع إجازة الشارع له ذلك ، كالتعليقات والشروط التي يقرنها بالعقود .

(١) السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط ، فلا يصح أن يقع المسبب دونه

لأنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض أنه شرط
والأمر في هذا واضح .

لكن هناك قضية ربما يوم كلام الفقهاء أنها محل للاشتباه وتجعل محل نزاع وهي
أن الحكم إذا حصر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون
شرطه ، أولاً ؟ قولان : فمن راعى السبب وأنه مقتضى لمسببه غلب اقتضائه ولم يراع
توقفه على شرطه ، ومن راعى الشرط وإن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه
لم يراع حضور السبب بمجرد .

وفرعوا على ذلك مسائل منها :

(١) أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة ، ودوران أن الحول شرطه
ويجوز تقديمها قبل الحول على الأول دون الثاني .

(٢) أن البين سبب للكفارة والحنث شرطها ويجوز تقديمها على الشرط الأول
دون الثاني .

(٣) إنقاذ المقاتل سبب للقصاص أو الديه والزهوق شرط ، ويجوز العفو قبل
الزهوق من غير حكاية خلاف .

(٤) إذا أذن الورثة عند المرض المخوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز
مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت فالمرض هو السبب لتملكهم والموت شرط ،
فيفيد إذنهم قبل حصول الشرط عند مالك خلافاً للشافعي وأبي حنيفة ، إلا غير ذلك
من المسائل التي تشبه هذه .

وإذا ثبت هذا كان مناقضاً للأصل الأول والأصل الأول ثابت قطعاً فلا بد من
النظر في هذه المسائل .

فأما مسألة الترخيص بإخراج الزكاة قبل الحول ، فإنما هو مبني على أن الحول
في الانتحام وليس شرطاً في الجواب ، فالحول كله عند من صحح التقديم وقت موسع
لوجوب الزكاة ، ويتحتم ، متى تم الحول ومثله مسألة الكفارة .

وأما مسألة الزهوق فإنه شرط في وجوب القصاص وليس شرطاً في صحة الدفء ،

وهذا متفق عليه إذ العفو بعده غير ممكن فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ولا يصح أن يكون إذ ذاك شرطاً في صحة العفو ، والدليل على أن مدرك صحة العفو ليس ما قالوه إنه لا يصح المجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهو باتفاق ، ولو كان المدرك ما قالوه لكان في المسألة قولان .

وأما مسألة إذن الورثة فهي بينة الممضى لأن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه والمرضى سبب في تعليق حق الورثة بمال المورث لا في تملكهم له . فيها سببان كل واحد منهما يقتضى حكماً لا يقتضيه الآخر ، فمن حيث كان المرضى سبباً لما قلنا كان لإذنتهم واقعاً في محله لأن لهم في المال شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم الرجوع ، والذي يقول بعدم النفاذ يبنى أمره على أن الموت شرط للملك ، ولا يجعل شبهة الملك تأثيراً ، فلما أذنوا لم يكن لهم ملك فلم يكن لإذنتهم تأثير .

وعلى الجملة يكون الأصل ثابتاً مطرداً ولم يعترضه ما يوجب الشك فيه .

(٢) الشروط من جهة كونها داخلة تحت خطاب الوضع ليس للشارع قصد في تحصيلها من حيث هي شروط ولا في عدم تحصيلها .

فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب فيه الزكاة ليس بمطلوب الفعل حتى يجب ولا مطلوب الترك حتى يجب الإنفاق ، لأنه لو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع والمفروض خلافه ، والحكم أنه متى وجد الشرط مع المقتضى وعدم المانع وجد المشروط ، وإن عدم لم يوجد المشروط ، والأمر في ذلك ظاهر متى لم يقصد المكلف عدم الشرط حتى لا يبنى على السبب حكمة .

فإن تعدد المكلف ذلك كان عمله منهيًا عنه بدليل قوله عليه السلام « لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة » وقوله « من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن تسبق فليس بهمار وإن أدخل فرساً بين فرسين وهو يأمن أن تسبق فهو قار » وقوله في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم . من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، إلى غير ذلك . وأيضاً إن العمل يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو درءاً لمفسدة عبثاً

لا حكمة فيه ولا منفعة له ، وهذا معضاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد صار مقتضيا شرعيا لمسببه ، ولكنه توقف على حصول شرط هو تشكيل للسبب فصار هذا الفاعل أو التارك لقصد رفع حكم السبب قاصدا لمضادة الشارع في وضعه سببا .

وأما كون العمل باطلا فيبتنى الحكم على السبب أو غير باطل فلا تأثير للسبب ففي ذلك - يل . وذلك أنه إن كان الشرط الحاصل في معنى المرتفع أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل كان الحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل كن وهب المال قبل الحول لآخر قد راوضه على أن إليه بعد الحول بهية ، وكن جمع بين مفترق ريثما يأتي الساعي ثم ترد إلى التفرقة أو بالعكس وكالمزوج بالمطلقة ثلاثا لتظهر صورة الشرط ثم تعود المرأة إلى مطلقها وأشياء ذلك .

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ثلاثة أوجه (الأول) لإبطال ما عمل والاعتبار وحده فيتربط عليه حكمه (والثاني) النظر إلى أن السبب بدون شرطه لا يؤثر فيكون العمل مؤثرا في رفع حكم السبب حتى لا يوجد الحكم والشرط مفقود (الثالث) أن يفرق بين ما هو حق لله وما هو حق الناس ، فإن كان حقا لله ارتفع تأثير السبب اعدم الشرط ، وإن كان حقا للناس كان العمل في رفع الشرط لإبطال حكم السبب لاغيا ويبقى ما اجتمع فيه الحقان محل اجتهاد فعلي المجتهد أن ينظر حتى يغلب عنده أحد الحقيين فيعمل به .

(٣) الشروط الجمالية مع مشروطاتها ثلاثة أنواع :

(١) شرط مكمل لحكمة المشرع بحيث لا يكون فيه ما ينافيها كاشتراط الرهن والحيل والنقد والنسيئة في الثمن واشتراط الحول في الزكاة والحرز في القطع ، وهذا القسم لا إشكال في صحته في التشريع وفي جملة من المكلف لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكما .

(٢) شرط غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته بل هو على الضد من الأول كما إذا اشترط في الزواج ألا ينفق على الزوجة أو شرط في البيع ألا ينتفع

بالمبيع . وهذا القسم أيضا لا إشكال في عدم صحته لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه فيكون لا غيا ، ثم هل يفسد المشروط إذا اقترن به أولا ؟ هذا محل نظر ويستمد الجواب عليه من المسألة السابقة .

(٣) ألا يظهر في الشرط منافاة للشروط ولا ملائمة له ، وهذا محل نظر هل يلحق بالقسم الأول نظراً إلى عدم منافاته أو يلحق بالقسم الثاني نظراً إلى عدم ملائمته ظاهراً ؟ والقاعدة في مثل هذه التفرقة بين العبادات والمعاملات فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون ظهور الملائمة لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها ألا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط وما كان من المعاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه .

المانع :

قد يحكم الشارع على وصف من الأوصاف أن يمنع حكماً أو سبياً ، فالمانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضي تقيض الحكم كالأبوة في القصاص ، فإن كون الأب سبياً لوجود الابن يقتضي ألا يصير الابن سبياً لعدمه ، والمانع للسبب حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فإن حكمة السبب ، وهو الغنى ، مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسى به .

(١) وقسم الحنفية المانع إلى خمسة أقسام :

الأول : ما يمنع انعقاد السبب كبيع الحر والمانع هو انتفاء المحلية إذ لا مال .

الثاني : ما يمنع تمام السبب في حق غير العاقد ، كبيع ما يملك الغير ، ثم السبب في حق العاقد حتى لم يعد له ولاية لإبطاله ولم يتم في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه فيجوز العقد بإجازته ويظل بإبطاله .

الثالث : ما يمنع ابتداء الحكم ، كخيار الشرط للبائع يمنع الملك المبيع في حق المشتري وإن انعقد البيع في حقهما على التمام .

الرابع : ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الملك لكن لا يتم بالقبض مع عدم الرؤية ويمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضا .

الخامس : ما يمنع من لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تاماً حتى يكون له ولاية التصرف في المبيع ، لكن لا يمكن من الفسخ بعد القبض إلا براض أو قضاء .

(٢) الموانع من حيث هي داخلة تحت خطاب الوضع لا يقصد الشارع تحصيل المكلف لها ولا رفعها ، فالمديون ليس بمخاطب برفع الدين لتجب عليه الزكاة كما أن مالك النصاب غير مخاطب بالاستدانة لتسقط عنه ، وإنما مقصود الشارع أن المانع إذا حصل ارتفع مقتضى السبب أو جود الحكم ، ودليل ذلك أن الشارع قاصد إلى ترتيب المسبب على سببه ، فلو كان المانع مقصود الإيقاع له أيضاً كان قاصداً إلى رفع ترتيب المسبب عن سببه وقد ثبت أنه قاصد إلى هذا الترتيب ، ولو كان قاصداً إلى رفع المانع لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب ، وقد فرض كذلك .

(٣) إذا قصد المكلف فعل المانع لإسقاط حكم السبب حتى لا يترتب عليه ما اقتضاه فهو عمل منهى عنه لمضادته قصد الشارع ، ثم هل يكون الفعل باطلاً فلا يكون للمانع تأثير فيترتب على السبب حكمه أو لا يكون باطلاً فيكون المانع مانعاً فلا يترتب على السبب حكمه ؟ والجواب على ذلك يؤخذ مما قدمناه في الشروط .

هذا وبعد أن انتهى الحديث في الأسباب والشروط. والموانع نبتدىء الكلام في الرخصة والعزيمة ، لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفاً من الأوصاف سبباً في التخفيف ، والعزيمة عبارة عن اعتبار مجارى العادات سبباً للجري على الأحكام الأصلية الكلية .

وقد عدها بغض الأصوليين من الحكم التكليفي بناء على أنها يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير فالعزيمة اقتضاء والرخصة تخيير ، وهما نظران كل منهما صحيح إلا أن الجهة فيهما مختلفة .

وقد اتبعنا ترتيب الأمدى والشاطبي .

الرخصة والعزيمة :

(١) ينقسم الحكم إلى رخصة وعزيمة .

فالعزيمة ما شرع من الأحكام العامة ابتداء ، ومعنى عموم الحكم أنه لا يختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون ولا ببعض الأحوال كالصلاة فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم على كل شخص وفي كل حال ، وكذلك الصوم والزكاة والحج وسائر شعائر الإسلام ، ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من الأمر فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك فإن سبقها وكان الثانى ناسخا فهو الحكم الابتدائى ، ويدخل فى ذلك ، المستثنى من عام وما خصص منه .

والرخصة فى لسان الشرع على أربعة معان :

الأول ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقا من غير اعتبار لكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة وضرب الدية على العاقلة وما أشبه ذلك ، على هذا المعنى جاء فى الحديث : نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص فى السلم .

الثانى : ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التى دل عليها قوله تعالى : (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) ، وقوله : (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) .

الثالث : ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقة بما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم ، وعزيمته قضاء الوقت فى عبادة الله سبحانه .

الرابع : وهو الذى عليه اصطلاح الأصوليين ، ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلى مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه ، فكونه لعذر شاق هو الخاصة التى تميزه عن العزيمة وكونه شاقا لإخراج ما كانت مشروعيته لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة كالسلم مثلا فإنه لا يسمى رخصة ، وكونه مستثنى من أصل كلى لبيان أنه ليس بمشروع ابتداء وإنما بعد استقرار الحكم الأصلى ، وكونه قاصرا على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع (• — أصول الفقه)

من الرخص فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة بخلاف مثل السلم والقراض فإنهما يجوزان على كل حال .
والنتيجة أن العزيمة راجعة إلى أصل كل ابتدائي ، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي .

(٢) حكم الرخصة :

قال الشاطبي رحمه الله : **حـ** رخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة واستدل على ذلك :

(١) بآيات الرخص نحو (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) ، (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم) ، (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) ، وأشبه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم من غير أن يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة .

(٢) الرخصة أصلها التخفيف ورفع الحرج حتى يكون المكلف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ، وهذا أصله الإباحة .

(٣) لو كانت الرخصة مأموراً بها وجوباً أو ندباً لكاف عوائم لا رخصاً لأن الواجب هو الحتم اللازم الذي لا خيرة فيه ، والمندوب كذلك من مطلق الأمر ، فإذا يكون الجمع بين الأمر والرخصة جمعاً بين متنافيين .

وربما يعترض على هذه القضية من وجهين :

الأول : أنه لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل أن يكون فعله مباحاً ، بل قد يكون واجباً أو مندوباً ، قال الله تعالى : (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) والتطوف بهما مطلوب بإجماع ، وقال : (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) والتعجل مندوب .

الثاني : أن العلماء نصوا على رخص مأمور بها ، فالمضطر إذا خاف الهلاك على وجب عليه تناول الميتة ، وفي الحديث : (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه) .

والجواب عن الأول : أن رفع الإثم والحرج وضع في اللسان العربي إذا تجرد عن القرائن للإذن في الشيء ، فإذا لم يكن هناك قرائن تخرجه عما وضع له لم يستفد منه شيء فوق الإذن ، أما ما فهم من قرائن أخرى فليس من مدلول اللفظ وإنما أفادته تلك القرائن ، وفي مثل آية التطوف اقترن به قوله (من شعائر الله) ومنه فهم الوجوب أو أنه فهم بدليل آخر ، فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه وعلى هذا القول يجري فيما جاء هـي هذا النمط .

والجواب عن الثاني أنه قد سبق أن الجمع بين رخصة وطلب جمع بين متنافيين فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخصة بعينها ، وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يقيم به نفسه أرخص له في أكل الميتة لرفع الحرج ، فإن خاف التلف كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلّي ابتدائي ، فأكل الميتة للمضطر إذا نظر إليه من جهة أنه إحياء للنفس فهو عزيمة ، وإن نظر إليه من جهة أنه أذن فيه بعد المنع منه فهو رخصة فتغايرت الجهتان . وقد عارض معنى إحياء النفس في هذا معنى آخر فيمن أكره على الكفر وهو أن في عدم إجراء كلمة الكفر على اللسان الذي تكون به الحياة الظهور بمظهر الثابت على دينه لا يزلله شيء من المصاعب والفتن مهما اشتد أمرها ، ولذلك كان الصابر مجزياً جزاء الصابرين المحسنين فلما تعارضت الجهتان لم يقل أحد بوجوب إجراء كلمة الكفر على اللسان لإحياء النفس لأن النفس في سبيل مظهر الدين يسيرة .

ومن هذا البيان يظهر ما أخطأ به فيه بعض الأصوليين في تقسيم الرخصة إلى قسمين :

الأول : ما اعتبر دليل العزيمة معه قائم الحكم كإجراء المكروه كلمة الكفر على اللسان وجنابته على الإحرام وإفطار رمضان وتركه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتناول المضطر مال الغير .

والثاني : ما اعتبر دليل العزيمة معه متراخياً عن عمل الرخصة كفطر المسافر

والمريض في رمضان . وقالوا : إن حكم الاول أن العزيمة معه أولى ولو مات بسببها .
وحكم الثاني أن العزيمة أولى ما لم يستضر .

ولمّا كان هذا خطأ لما تبين أن دليل العزيمة قائم الحكم مع محل الرخصة على كل حال لأنه لم ينسخ ، وغاية ما في الرخصة أن دليلها دل على مجرد الإذن فيها ، ولا تكون العزيمة بذلك مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف كما أن الرخصة من حيث كونها رخصة لا تكون مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف . فإذا كان في العمل بالعزيمة فساد لا يعارضه مصلحة أخرى أرجح منه كترك أس المضطر الميتة وهو مشرف على الهلاك كان بذلك الترك آمناً ، وإذا كان هناك مفسدة طارفتها مصلحة أخرى أرجح منها كترك المكروه لإجراء كلفة الكفر على لسانه ، وهو يعلم أو يظن أنه بذلك يفقد حياته ، كان بذلك الترك مأجوراً لأن مصلحة الثبات على الدين ظاهراً وباطناً رجحت مصلحة إحياء النفس .

فهذا وجه الاختلاف بين أنواع المزايم والرخص ، أما القول بأن هذه الرخصة دليل حكم العزيمة معها قائم ، وتلك دليل حكم العزيمة معها مترخ ، فهو بما لا يقوم عليه دليل بل هو مجرد تحكم .

(٣) الرخصة إضافية لا أصلية ، بمعنى أن كل مكلف فقيه نفسه في الأخذ بها ما لم يجد فيها حد شرعي فيقف عنده . ويان ذلك أن سبب الرخصة المشقة ، والمشاق تختلف بحسب قوة المزايم وضعفها وبحسب الأفعال ، فليس كل الناس في المشاق وتحملها على حد سواء ، وإذا كان كذلك فليس للمشقات المعتبرة في التخفيف ضابط مخصوص ولا حد محدود يطرد في جميع الناس ، ولذلك أقام الشارع في جملة منها إلى المظنة مقام الحكمة فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان المشقة وترك جملة منها إلى الاجتهاد كالمرض .

(٤) الترجيح بين العزيمة والرخصة :

من الرخص ما يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعاً كالمرض الذي يعجز عنه عن أداء أركان الصلاة على وجبها أو عن الصوم لخوف فرت النفس ، أو لا صبر عليها شرعاً كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على إتمام أركان الصلاة ، وهذا القسم

راجع إلى حق الله فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء (ليس من البر الصيام في السفر) . فالرخصة في هذا جارية بجرى العزائم باعتبار رجوعها إلى أصول كلية ابتدائية ، ولذلك قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف وإن لم يفعل حتى ملك ، فهو آثم إلا إذا عارض ذلك مصلحة أخرى راجعة على حفظ النفس كما تقدم .

ومنها ما يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها ، وهذا راجع إلى حقوق العباد لينالوا من رفق الله وتيسيره ، فللماكف الأخذ بالعزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة ، وللترجيح بين الأمرين مجال رحب فأما الأخذ بالعزيمة فله مرجحات وهي :

(١) إن العزيمة أصل ثابت متفق عليه مقطوع به . وورود الرخصة وإن كان مقطوعاً به لكن سبب الترخيص لا يحقق له فرضاً ، فإن مقدار المشقة المباح من أجله الترخيص غير منضبط ، وكل مجال للظنون لا مجال فيه للقطع وتعارض فيه الظنون ، فكان مقتضى ذلك ألا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب .

(٢) إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي لأنه مطلق عام في جميع المكلفين ، والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين وهو من له عذر ، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار لا في كل حالة ولا في كل وقت ولا لكل أحد ، فهو كالعارض الطارئ على الكلي ، والقاعدة المقررة أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي فالكلي هو المقدم ، لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية والكلي يقتضي مصلحة كلية ، ولا ينخرم نظام العالم بانحرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية ، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها ، وقد علم في مسألتنا أن العزيمة ، بالنسبة إلى كل مكلف ، أمر كلي . والرخصة إنما مشروعيها أن تكون جزئية وحيث يتحقق الموجب ، والفرض ليس كذلك .

(٣) ما جاء في الشريعة من الأمر بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً والصبر على حلوله ومره وإن انتهض موجب الرخصة ، من ذلك قوله تعالى : (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم) فهذا مظنة التخفيف . فأقاموا على الصبر والرجوع إلى الله فأنقذهم . وعنه قوله تعالى : (إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ بزغت الأبرار وبلغت القلوب الحناجر) ثم مدح الصابرين على هذا كله بقوله تعالى :

(رجال صدقوا عاهدوا الله عليه) وأمثال ذلك كثير من مدح الصابرين في المواضع التي رخص الله فيها .

(٤) إن هذه العوارض طارئة وأشباهاها مما يقع للكافرين من أنواع المشاق هي مما يقصده الشارع في أصل التشريع ، أعني أن المقصود في أصل التشريع ، إنما هو جاز على توسط مجارى العادات ، وكونه شاقا على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد لا يخرج من أن يكون مقصودا له ، لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية ، وإنما تستثنى نظرا إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتماع ، والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوى ، ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غير كالأصناف الشاقة في الضرر مع وجود المشقة التي هي العلة الحقيقية في مشروعية الرخصة ، فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم .

(٥) إن الترخيص إذا أخذ به على الإطلاق كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التمسك على الإطلاق ، فاما إذا أخذ بالعزيمة ، فإنه يكون حريا بالثبات في التمسك والأخذ بالحزم فيه ، لأن الخير عادة والشر لاجاة ، وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج إلى إقامة دليل ، فإذا اعتاد الترخيص صارت كل عزيمة بالنسبة إليه شاقة حرجة ، وإذا صارت كذلك لم يبق بها حق قيامها وطلب الطريق إلى الخروج منها . بناء على هذه الأوجه يترجع جانب العزيمة ، لكن لا في كل حال ، ولذلك قسم أصحاب هذا الرأي المشقات إلى قسمين :

الأول المشقة الحقيقية ، الثاني المشقة التوهمية .

فاما الأول فإن كان بقاء الشخص معه على العزيمة يدخل عليه فسادا لا يطيقه طبعا أو شرعا ويكون ذلك محققا لا مظنونا ، فهذا مطلوب له الترخيص وليس الكلام فيه .

وإن كان مظنونا فالظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزيمة ، وكلما قوى الظن . . . مقتضى العزيمة ، وكلما . . . مقتضى العزيمة ، فمن ظن أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه ولا يقدر على الصوم معه من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك ، فهذا ربما يشبه الأول لأن السبب موجود ، ويخالفه

من جهة أن عدم القدرة لم يقين فعلا ، والاولى فيه الأخذ بالعزيمة إلى أن يظهر ، حين التلبس بالفعل ، عدم القدرة ، وأما إن كان متوهما بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة فهذا على وجهين :

الاول : أن يكون للسبب عادة مطردة كمن ظن أن الحى تأتبه غدا لعادتها فأفطر ، ومن ظنت أن حيفضا تأتيا غدا فأفطرت ، وهذا لا يجوز التعويل عليه في الترخيص إلا أنه لو تلخص فحصل ما كان يتوقعه ، فهل يستحق عقوبة المفطر أولا ؟ هذا محل نظر ، والظاهر أنه فعل ما ليس له لأن سبب الرخصة لم يوجد .

الثاني : ألا يكون السبب عادة مطردة ، وهذا لا إشكال فيه لأن الأحكام الشرعية لا تبني على مجرد التوهم ، ونتيجة هذا كله أن الوقوف مع أصل العزيمة أولى إلا في المشقة المحلة الفادحة . فيكون الصبر أولى ما لم يؤد إلى خلل في عقل الإنسان أو دينه . وأما الأخذ بالرخصة فله مرجحات :

(١) إن أصل العزيمة وإن كان قطعيا فأصل الترخيص قطعى أيضا ، فإذا وجدت المنفعة اعتبرناها سواء كانت قطعية أو ظنية ، فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتيب الأحكام مجرى القطع ، ففى ظن وجود سبب الحكم كان السبب مستحقا للاعتبار ، فقد قام الدليل القطعى على أن الأدلة الظنية تجرى في فروع الشريعة مجرى الأدلة القطعية ، ومتى ثبت أن غلبة الظن معتبرة فلنعتبر في الرخص ويسقط الوجه الاول مرجحات العزيمة .

(٢) إن أصل الرخصة وإن كان جزئيا فالإضافة إلى عزميتها ، فذلك غير مؤثر وإلا لزم أن تقدح فيما أمر فيه بالترخيص ، بل الجزئى إذا كان مستثنى من كلى فهو معتبر في نفسه لأنه من باب التخصيص للعموم . أو من باب التقييد للإطلاق . ويصح تخصيص القطعى بالظن فهذا منه ، وقد تقرر أيضا أن الكلى لا ينغرم بانحرام بعض جزئياته ، فكذلك هناك فسقط الوجه الثانى .

(٣) إن الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع ، وما دامت الرخصة مباحة كما قدمنا وفيها سهولة ويسر ومراعاة حق العبد والشارع فهى أولى من العزيمة التى يراعى فيها حق الشارع وحده .

(٤) إن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق فالأخذ بها مطلقا موافق لقصدته بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد والتكلف والتمتع المنهى عنه في القرآن والسنة .

(٥) إن ترك الترخيص مع ظن سببه قد يؤدي إلى الانقطاع والسآمة والملل والتنفير من الدخول في العبادة وكراهية العمل ، فإذا لم يكن باب الترخيص مفتوحا له إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق وسد عنه ما سوى ذلك عد الشريعة شاقة ، وربما ساء ظنه بما تدل عليه أدلة رفع الحرج أو انقطاع أو عرض له ببعض ما يكره شرعا .

بعد النظر في أوجه الطرفين تكون المشاق التي ليس لها مظنة منضبطة محل اشتباه ، وحل هذا الإشكال أن يوجه الأمر إلى نظر المجتهد حتى يرجع له أحد الطرفين فيما يبتلى به .

وإذا تأملت ما سيئين في فصل المشقات من باب التكليف ظهر لك وجه الصواب ، وانه تعالى أعلم .

الصحة والبطالان :

لفظ لا - يطلق على معنيين : الأول ترتب المقصود من الفعل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء ، وذلك يكون بموافقتها لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما تتوقف عليه ، وكما نقول في المعاملات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للملك والحل .

والمعنى الثاني ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال هذا عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة سواء أكان عبادة ، أم عادة ، وهذا يتعرض له علماء الأخلاق وليس من شأن الأصولي البحث فيه .

ولفظ البطلان كذلك يطلق على معنيين :

الأول : عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها باطلة

بمعنى أنها غير مجزئة ولا مبرمة لازمة ولا مسقطه للقضاء وذلك بكون مخالفتها أمر الشارع بترك ما تتوقف عليه من شرط أو ركن . وإذا رجعت المخالفة إلى نفس العبادة كما صورنا ، فلا نزاع في إطلاق اسم البطلان عليها ، أما إن ر . إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها كاصلاة في الدار المغصوبة فقد قدمنا أن الفعل صحيح على رأى الجمهور لأن الصلاة وتمت على الموافقة للشارع . ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف ، وقد أبطلها بعض الفقهاء لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع ، وقدما أن ذلك هو الظاهر .

وكما نقول في المعاملات إنها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعا من الملك والحل ولما كانت هذه المعاملات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعا إلى اعتبارين : الأول من حيث هي أمور مأذون فيها شرعا أو مأمور بها شرعا ، والثاني من حيث هي أسباب لمصالح دينية عليها . فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق وجعلوا مخالفة أمر الشارع تصده بإطلاق كالعبادات المحصنة ، وإذا كان كذلك فمخالفة أمر الشارع تقضى أنه غير مشروع ، وغير المشروع باطل فهذا كذلك ، ومن هنا قال الشافعية : ولا فرق في المعاملات بين فاسد وباطل كما قيل في العبادات .

وأما الثاني فاعتبره قوم وليكنهم لم يميلوا الأمر الأول ، بل جعلوا الأمر بمنزلة على اعتبار المصلحة . فإذا كان المعنى الذى لأجله كان العمل مخالفا للأمر مؤثرا في أصل العقد كبيع المجنون وزواج المسلمة بالكافر حكم بالبطلان ، وإذا كان المعنى الذى من أجله كان العمل مخالفا لا يؤثر في أصل العقد وإنما يؤثر في صفة له يمكن تلافيا كالبيع لأجل مجهول أو بثمن لم يكن الفعل باطلا بل يكون العاقدان مأمورين أن يتلافيا ذلك المعنى إما بإزالة الوصف المخالف في الوقت الذى يحدده الشرع وإما بفسخ العقد إن قبل الفسخ . وقد وضع لما كان كذلك اسم الفاسد ، والمعنى الذى فيه هو الفساد .

وسلبين في الكلام على مقتضى النهى أن هذا رأى أقرب إلى نظر الشريعة التى إنما جاءت لمراعاة مصالح العباد بتأسيس العقود . وجعلها أسبابا لما يترتب عليها ولم يجعلها تعبدات محضاً .

الإطلاق الثاني للبطلان أن يراد به عدم ترتب العمل عليه في الآخرة وهو الثواب ، وهذا يبحث فيه علماء الأخلاق .

هذا ، وقد رأى ابن الحاجب أن الصحة والبطلان في العبادات أمر عقلي لا يتوقف على توقيف من الشارع لأن الصحة كون العمل موافقاً لأمر الشارع والبطلان والفساد كونها على عكس ذلك ، وهذا أمر يستقل العقل بدركه بعد معرفة ما تتوقف العبادة عليه . قال ابن الهمام : ولا يخفى أن ترتب الأثر على الفعل وضعى يعنى معرفة كون العبادة مسقطاً للقضاء ، لأن ورود أمر الشارع بالصلاة بالتيشم يحتاج في معرفة كونها تسقط القضاء أو لا تسقطه إلى توقف الشارع لأن بعضها لا يسقط القضاء عند بعض الأئمة .

أما الصحة والبطلان في المعاملات فأمر شرعى ، إنما يعرف بتوقيت من الشارع فهما إذاً من أحكام الوضع .

المحكوم فيه (وهو الفعل) :

للفعل الداخلى تحت التكليف شروط :

١ — صحة حدوده لاستحقاق تعلق الأمر بالمحال كقلب الأجناس والجمع بين الضدين ، فلا أمر إلا بممدوم يمكن وجوده .

٢ — جواز كونه مكتسباً للعبد حصلاً باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمرو وخياطته ، وإن كان حدوده ممكنة فليكن مع كونه ممكنة مقدوراً للمخاطب .

٣ — كونه معلوماً للأمر بما عن غيره حتى يتصور قصده إليه .

٤ — أن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص فيما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب ، ومعنى كونه معلوماً هنا إمكان العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بإيمان وهو لا يعلم أنه مأمور به لأن ذلك في حكم المعلوم إذ قد نصبت الأدلة وحصل العقل والتسكن من النظر حتى إن مالم يقم عليه دليل لا يعتبر الإنسان مأموراً به ، وكذلك من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يكون مأموراً لأنه لا يتمكن من النظر .

هـ — أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العادات ، ويستثنى من هذا شيان : أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعروف في الوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد إتيانه به .
الثاني : أصل إرادة الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لا فتقرت الإرادة إلى إرادة وتسلسل .

ويتفرع عن هذه الشروط مسائل :

الأولى :

(القدرة على الفعل شرط التكليف فلا تكليف بمتنع) .

والممتنع إما أن يكون امتناعه ذاتياً بحيث لا تقبل ذاته الوجوب كالجمع بين الضدين ، وإما طائفاً يعني أنه في نفسه ممكن الوجود ولكن لا قبل للمكلف به ، والكلام في كل منهما في طرفين : الأول من جهة جواز التكليف ، والثاني من جهة الوقوع من الشارع .
المستحيل لذاته :

المستحيل لذاته لا يجوز عقلاً التكليف به ، لأن التكليف معناه طلب إيقاع الفعل خارجاً فلا بد من تصور المكلف به كما طلب ، وقد فرضنا أنه مستحيل لذاته فامتنع التكليف به ، وكذلك يمتنع التكليف الصوري لأنه ضرب من الهذيان وهو لا يجوز على الله .

المستحيل لأمر خارج .

يراد به ما هو ممكن في ذاته ولكنه ليس من مقدور العبد ، وهذا القسم ملحق بالأول لأنه لا بد في التكليف من ملاحظة المكلف والمكلف به والنسبة بينهما وهي الإمكان الخاص أى إمكان وقوع هذا الفعل من المكلف ، والإمكان الذاتى لا يفيد هنا لأنه ليس مناطاً للتكليف ، وقد نسب إلى الأشعرى رحمه الله القول بتجويز التكليف بهذا الضرب من الأفعال بل إن جميع التكاليف منه ولم ينقل هذا عنه صراحة وإنما زعموه لازم مذهب في هاتين القاعدتين :

١ — القدرة لا تكن إلا مع الفعل .

٢ — أفعال العباد مخلوقة لله - فعند التكليف لا قدرة للمكلف على الفعل فهو مستحيل منه ، ولما كان الفعل مخلوقاً لله غير متدور له فقد كلف بما لا قدرة له عليه .

ولزوم هذا من القاعدة الأولى خطأ ، لأن القدرة هي مناط التكليف هي الممكنة وهي عبارة عن سلامة الأسباب والآلات وهي تتقدم العمل قطعاً : أما التي تقارن العمل وهي التي أرادها الأشعري فلا يناط بها التكليف ، والقرآن شاهد في كثير من آياته على أن التكليف يناط بالأولى لا بالثانية كقوله تعالى : (فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً) ، (وقل على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) . أما القاعدة الثانية فإنها قد تنتج ذلك عند من يقول بالجبر المحض أو ما يساويه في المعنى وإن خالفه في اللفظ ، أما على رأي المحققين من أن هناك شيئاً يوجده العبد وهو العزم المصمم على العمل بلا تردد والتوجه الصادق إليه طالب إياه — وهذا معنى الكسب عند المحققين — فلا : فإذا عزم المكلف ذلك العزم وجد الفعل أثره بقدره له ، وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى لا يناط قدرة العبد على هذا العزم . فظهر من ذلك أن القاعدة الثانية لا يلزم منها ما التزمه أصحاب الأشعري إلا إذا جعلوه جبرياً أوفى حكم الجبريين .

مالا يكون ، لسبق علم الله أنه لا يكون :

احتج قوم على جواز التكليف بالمستحيل ، أن الله كلف قوماً بأعمال سبق في علمه أنهم لا يعملونها وصرح بذلك في كتابه العزيز فقال : (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم لا يؤمنون) وهو مع ذلك كلفهم بالإيمان .

والجواب عن ذلك أن العلم لا أثر له في وجود الفعل ولا في عدمه ، إذ ليس مما يسلب قدرة العزم على الفعل عند خلق الاختيار فما يقع من الأفعال موافقاً لعلم الله القديم لا يؤثر العلم في وجوده إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه .

وغاية الأمر أن الله سبحانه وتعالى له كمال العلم فكان عليه محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذ لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه وهو الذي كفوا به .

الشاق من الأعمال :

من الأعمال ما يدخل تحت مقدور المكلف ولكنه يشق عليه فعله وكلامنا الآن فيه .

والعمل الشاق ضربان :

الأول : ما يكون خارجا عن المعتاد في الأعمال بحيث يشوش على النفوس تصرفها ويقطعها في القيام بما فيه تلك المشقة .

في : ألا تكون المشقة فيه واصله إلى حد الضرب الأول ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف فهو شاق على النفس ، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف إذ هو في اللغة يقتضى معنى المشقة .

فأما الضرب الأول فلا مرأى في جواز التكليف به عقلا لأنه يمكن الوقوع كما لا مرأى في أن الشارع لم يقصد بالتكليف الإهانات ، والدليل على ذلك :

١ — نصوص الكتاب قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقال (ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج) إلى غير ذلك من الآيات .

٢ — ماثبت من مشروعية الرخص كالفطر للمريض والمسافر وأكل الميتة للمضطر ، وهذا يدل على مطلق رفع الحرج ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان هناك ترخيص ولا تخفيف .

٣ — الإجماع على عدم وقوعه في التكليف .

وأما الضرب الثاني فلا شبهة أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم كلفة ومشقة ما ، ولكنها لا تسمى في العادة المستمرة ولكن هذه المعتادة الحاصلة في طريق الفعل ليست مقصودة للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما في نفس الفعل من المصالح العائدة على المكلف كما يفعل الطبيب بإسقاء المريض أحياناً الدواء المر البشع فإنه لا يقصد لإعلامه وإعنايته وإنما يقصد الغاية المترتبة على ذلك الدواء من صلاح بنية المريض . والدليل على أن الشارع لا يقصد نفس المشقة ما تقدم من الأدلة على الضرب الأول .

ومتى ثبت أن المشقة ليست مقصودة بالذات للشارع فليس المكلف أن يقصدها
فى التكليف نظراً إلى عظيم أجرها ، وله أن يقصد العمل الذى يعظم أجره لعظم
مشقته من حيث هو عمل نافع .

أما الأول فلا أنه ليس المكلف أن يفعل ما يخالف قصد الشارع ، وإذا قصد إيقاع
المشقة ، فقد خالف قصد الشارع ، وكل عمل يخالف به قصد الشارع فهو باطل
بلا أجر فيه .

وأما الثانى فلا أنه شأن التكليف فى العمل كله .

ولا يعارض هذا ما ورد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبني سلة وقد
أرادوا القرب من مسجده : « دياركم تكتب لكم آثاركم ، دياركم تكتب لكم آثاركم ،
وقال : « إن لكم بكل خطوة درجة ، إذ أن هذا يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد
على نفسه فى العبادة صحيح مثاب عليه ، لأن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه
الصلاة والسلام بالقرار فى دارهم لعظم الأجر بكثرة الخطأ .

والجواب : أن هذا الحديث لم يقصد فيه إلى نفس المشقة ، فقد ورد فى البخارى
ما يفسره ، فإنه زاد فيه : وكره أن تعرى المدينة قبل ذلك لئلا تخلو ناحيتهم
من حراسها .

أصل :

الأفعال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة غير معتادة ، فاما أن تكون حاصلة
بسبب المكلف ، واختياره مع أن ذلك الفعل لا يقتضيها أو لا ، فإن كانت من القسم
الأول كان ذلك منهيأ عنه وغير صحيح التعبد به ، لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن
فيه ، فقد رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على من نذر أن يصوم قائماً فى الشمس ،
فأمره باتمام صومه ، ونهاه عن القيام فى الشمس ، وقال : « هلك المتطعمون » لأن الله
لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ولا لنيل ما عنده .

وإن كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً

والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً إلا بمشقة ، فهذا الذى شرعت له الرخص فإن عمل بها فذاك ، وإن أراد العمل بالعزيمة فهو على وجهين :

الأول : أن يعلم أو يظن أنه يدخل على نفسه أو جسمه أو عقله أو عاداته فساد يخرج به ويكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له وكذلك إن لم يعلم ولم يظن ، ولكن لما دخل فى العمل دخل عليه ذلك ، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه التشويش ، وفى مثل هذا جاء (ليس من البر الصيام فى السفر) .

الثانى : أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن فى العمل مشقة غير معتادة ، فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة لأن زيادة المشقة مما ينشأ عنه العنت بل المشقة فى نفسها هى العنت والحرج ، وإن قدر على الصبر عليها مرة فهى مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

واعلم أن الحرج قد رفع عن المكلف لأمرين :

أحدهما : الخوف من انقطاع من الطريق ، وبغض العبادة ، وكرهية التكليف ، ويقتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله أو ماله .

ثانيهما : عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده ، فربما كان التوغل فى بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعاً بالمكلف دونها ، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة فى الاستقضاء فانقطع عنها .

فأما الأول فإن الله وضع هذه الشريعة حنيفة سمحة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحبها إليهم بذلك ، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم .

وأما الثانى فإن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها ، فإذا أوغل فى عمل شاق فربما قاطعه عن غيره ولا سيما حقوق الغير التى تتعلق به فتكون عبادته أو عمله الداخلى فيه قطعاً عما كلفه الله به فيقصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحواله .

هذا كله فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو مأذون فيه ، فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع ، لأنه زاد على ارتكاب مانهى عنه إدخال العنت والخرج على نفسه ، إلا أنه قد يكون في الشرع سبباً لأمر شاق على المكلف ، ولكن لا يكون قصداً من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قصد جلب مصلحة أو رده مفسدة كالتعصص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة فإنها زجر للفاعل وكف له عن العودة إلى ذلك الفعل وعظة لغيره أن يقع في مثله .

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه فهنا ليس للشارع قصد في إبقاء ذلك الألم وتلك المشقة عليها كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس ، وقد فهم من بحرج الشريعة الإذن في دفع المؤذيات والمؤلات رفعا للمشقة اللاحقة ، بل أذن لهم في التحرز عنها عند توقعها وإن لم تقع نكلة لمقصود العبد كالأذن في الجوع والعطش والحر والبرد ، وفي التداوى عند وقوع الأمراض ، وفي التوقي من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها ، وهكذا سائر ما يقوم به عيشه من درء المفسد وجلب المصالح .

فرع :

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف خاصة بالمكلف وحده ، وقد تكون عامته ولغيره ، وقد تكون داخلة على غيره بسببه ، ومثال العامة ولغيره الوالى المفتقر إليه لكونه ذا كفاءة فيما أسند إليه إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع إلى العبادة ، فإنه إذا لم يقم بالولاية عم الفساد والضرر ، وبلحقه من ذلك ما يلحق غيره ، ومثال الداخلة على غيره دونه القاضى والعالم المفتقر إليهما إلا أن الدخول في الدنيا والقضاء بحرجهما إلى ما لا يجوز أو يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إما إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس فقد نشأ عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام ، وعلى كل تقدير ، فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع فتكون غير مطلوبة ولا العمل المؤدى إليها مطلوباً فنشأ تعارض مشقتين ، وإذا كان كذلك لزم النظر من وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ، ولأن لم يمكن فلا بد من

الترجيح ، فإذا كانت المصلحة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب المشقة الخاصة وإن كان العكس فالعكس .

أصل :

المشقة التي تقع في طريق الأفعال وهي معتادة ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد رفعها لأنه لو كان قاصداً رفعها لم يمكن بقاء التكليف معها لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره قل أو جل ، إما في نفس العمل المكلف به ، وإما خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معاً ، فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله ، وذلك غير صحيح ، فكان ما يستلزمه غير صحيح^(١) .

تقسيم القدرة إلى ممكنة وميسرة :

قسم الحنفية القدرة التي هي شرط في التكليف إلى نوعين : قدرة ممكنة ، وقدرة ميسرة .

فالأولى هي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما طلب منه سواء أكان بدنياً أم مالياً من غير جرج ؟ ويعبرون عنها بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ، والذي تشترط له من الأفعال كالصلاة إن غلب على الظن فعله بالعزم عليه ، فالواجب الأداء عينا فإن لم يؤد فهو على وجهين : ألا يكون هناك تقصير حتى اقتضى الوقت وهنا لا إثم ، والوجوب ينتقل إلى القضاء إن كان ثمة خلف ، فإن لم يكن له خلف كصلاة العيد فلا قضاء ولا إثم . والثاني أنه لا يؤدي بسبب التقصير ، وهذا يلحقه فيه الإثم سواء كان له خلف أو لا .

وإن لم يكن الفعل عند التمكن غالباً على الظن وجب الأداء لخلفه لا لعينه كمن تأهل في الجزء الأخير من الوقت ، فالوجوب إنما يظهر أثره في وجوب القضاء ، ومن المعقول ما اشترطه زفره من أنه لا يتوجه الخطاب إلا إذا كان قد بقي

(١) تنبيه : الكلام على المشتقات ملخص من الموافقات للإمام الشاطبي .

من الوقت ما يسع الصلاة ، وقال الشافعي : لا خطاب إلا إذا قد بقي من الوقت ما يسع ركعة .

ولا يشترط بقاء هذه القدرة للقضاء ، لأن اشتراطها إنما كان لتوجه الخطاب وقد توجه ووجوب القضاء ليس إلا بقاء ذلك الوجوب ، لأن سبهما واحد عند الحنفية فلم يكن ثم وجوب جديد يحتاج إلى قدرة أخرى .

وبما اكتفى بالقدرة الممكنة في قر الخطاب به الحج حيث اشترط له الاستطاعة وهي عبارة عن الزاد والراحلة ، فلو تمكن منهما وقت الحج ثم هلكت ثبت الحج في ذمته ديناً ، وكذلك صدقة الفطر حيث اشترط لها ملك المال فلو لم يؤدها وهلك المال بقي الواجب في ذمته .

والقدرة الميسرة هي الزائدة على مقدار التمكن باليسر ، وهذه اشترطت في أكثر الواجبات المالية كالزكاة فإن الخطاب بها اشترط لتوجهه زيادة على الإمكان ما يتيسر به الأداء وهو حولان الحول الممكن من النمو ، ثم لم يوجب الشارع إلا جزءاً قليلاً جداً من كثير ، ولهذا لو هلك المال سقطت الزكاة لقوات القدرة الميسرة وانقضى الوجوب إذا كان هناك دين لمنافاته اليسر وانقضى إذ أن المال مشغول بحاجة أصلية وهي الدين ، واليسر إنما يتحقق بما فضل عنها ولو لم تسقط الزكاة بالهلاك والدين انقلب العسر يسراً ، أما الإستهلاك فلا يسقط الزكاة لما فيه من التعدي على حقوق الفقراء .

والسقوط بالهلاك مبني على أن الواجب جزء من العين ولهذا تسقط الزكاة بدفع النصاب كله بدون نية لو وصول الجزء الواجب إلى مستحقه قطعاً ، والنية إنما يحتاج إليها في التعمين عنه المزاومة ولا مزاومة هنا .

ومثل الزكاة الكفارة بدليل أن الله خير القادر على جميع خصالها بين أعلاها وأدناها ، فإن هذا إذن للمكلف بما هو الأيسر عليه ، فلا يشترط لإجزاء الصوم فيها العجز المستدام فلو عجز وصام ثم أيسر بعد ذلك لا يبطل صومه ولا يؤثر بإحدى الخصال الأخرى ، ولو فرط في التكفير حتى هلك ماله انتقل الوجوب إلى الصوم ،

وإن الاستهلاك هنا كالهلاك لأن المال غير متعين لها بخلافه في الزكاة فإن الواجب جزء النصاب كما ذكرنا .

وإنما خالفت الكفارة الزكاة فوجبت مع الدين لأن المقصود بالزكاة إغناء الفقير شكراً لنعمة ، والغنى لا يكون مع الدين أو يكون قاصراً بقدر الدين ، أما الكفارة فوجبت زجراً عن الجنابة وستراً لها ، والإغناء غير مقصود بها ولهذا تأدت بالصوم ، وعلى أن بعض الفقهاء سوى بينهما في السقوط بالدين وهو ظاهر .

مقتضى التكليف :

لا تكليف إلا بفعل ، وذلك في الأمر ظاهر ، أما في النهي فإن المقصود به كف النفس عن النهي وذلك لا يكون إلا إذا دعت إليه داعية ، فلا تكليف تنجزى قلباً ، فإذا قال الشارع : (ولا تقربوا الزنا) فمعناه إن طلبت نفسك الزنا فكفها عنه لأنه إذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفها عنه ؟ فهو تكليف معلق .

وإنما قصر الجمهور التكليف على الفعل لأنه هو كسب العبد فهو مقدوره ، أما العدم فليس من مقدوره لأنه ليس أثراً للقدرة ولا استمراره أيضاً وكون المكلف لم يشأ فلم يفعل لا يوجب أن استمرار العدم لقدرة المكلف فيكون بمثابة النهي فإن عدم مشيئة الفعل أصلاً صورة لعدم الشعور بالتكليف فليس الثابت إلا مشيئة عدم الفعل فيتحقق الترك ، وقال بعض المعتزلة : قد يقتضى التكليف عدم الفعل ، ورد بأن المنتهى بالمنهى مثاب ولا يثاب الإنسان إلا على شيء والعدم ليس بشيء ، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب ؟ قال الغزالي : والصحيح أن الأمر فيه منقسم ، أما الصوم قال كف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية ، وأما الزنا وشرب الخمر فقد نهى عن فعلهما فسيعاقب فاعلهما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنها مع التمكن فهو مثاب على فعله أما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع ألا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها .

ليس من شروط التكليف حصول الشرط الشرعي

للعمل المكلف به شروط شرعية تترافق عليها صحته كالصلاة توقفت صحتها على الإسلام والوضوء وستر العورة ، فهل يصح أن يطالب المكلف بالمشروط والشرط غير حاصل ؟

لا ينبغي أن يكون هناك . ف في الجواب أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف ، بل يتوجه الطلب بالشرط والمشروط معاً ويكون مأموراً بتقديم الشرط ، ويتربى على ذلك أنه يجوز أن يخاطب الكفار بفروع الشريعة من صوم وصلاة ونحوهما كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء ، ونسب إلى الحنفية مخالفة هذه القاعدة ولكنهم صرحوا أن ذلك غير صحيح وإنما ينازعون في جزئية من القاعدة الشكلية وهي المطالبة التي شرطها الإيمان لا في القاعدة الكلية فيكون محل النزاع هو جواز تكليف الكفار بالفروع لا أنه جزئ من جزئيات قاعدة متنازع فيها .

الفروع الدينية : إما عقوبات وإما معاملات وإما عبادات ، وليس الأولان محل نزاع وإنما النزاع في مطالبته بالعبادات حتى يكون معاقباً على تركها في الآخرة كما يعاقب على ترك الإيمان فيضاعف له العذاب .

قال الشافعية : الكفار مكفونون بفروع الشريعة ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فيما يحكيه من جواب المشركين في الدار الآخرة : (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين) فأخبر أنهم استحقوا العذاب بعدم كونهم من المصلين ومطعمي المسكين كما استحقوه بتكذيبهم بيوم الدين ، وإن كان من مقابلهم فإنه لم يرد عليهم بل أقرم عليه ، وسواء علينا أقلنا بأن العذاب للأمرين أو أن أصله للتكذيب وغلظ عليهم بترك الفروع فإنه ينتج أنهم كانوا مطالبين في الدنيا بها ، ويؤكد ذلك أنه يترتب على قبيحه التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من أقصر

على الكفر ، والقسوة بينهما خلاف الإجماع فضلا عن أنها معقولة ومخالفة لنص قوله تعالى : (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهانا ، نصت الآية على العذاب لمن جمع بين الكفر وهذه الجرائم فبدل ذلك على أنهم مطالبون بتركها كما هم مطالبون بترك الكفر ، واختلف أئمة الحنفية في هذه المسألة فقال مشايخ سمرقند : ليسوا مخاطبين بالفروع ما داموا كفارا ، وقال غيرهم إنهم مكلفون ، ولكنهم اختلفوا : هل التكليف بها أداء واعتقاداً أو اعتقاداً فقط ؟ فقال مشايخ العراق : إنهم مكلفون بها أداءً واعتقاداً ، وقال مشايخ بخارى : إنهم مكلفون اعتقاداً فقط بحيث أن العقاب إنما يكون على عدم الاعتقاد فقط .

ولم يقولوا هذه الأقوال نقلا عن أبي حنيفة رحمه الله لأنه لم يحفظ عنه فيها قول ، وإنما استخرجوه من فروع مذهبية : منها أن محمدا قال فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم أسلم إنه يلزمه الوفاء بنذره ، فقال البخاريون : إن ذلك يدل على أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ولو كان الوجوب يتعلق بذهمهم لما كان هناك داع لسقوط هذا النذر عنه بل يبقى شاغلا ذمته حتى إذا أسلم أوفى ، قال ابن الهمام : ولو قلنا إن الردة تبطل القرب والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل النذر ، لم يلزم ما قالوه ، ولو أغصينا النظر قليلا عن الفروع ظهر لنا أنه لا معنى للتوقف في أن الكفار مطالبون بإجابة الرسول إلى الإيمان وإل ما يستتبعه من العمل الصالح وهذا ما يستفاد من كثير من الخطابات الشرعية الموجهة إلى من كان يدعو النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا حجة لهم في قولهم : لو وجبت هذه الفروع في ذمته لكان من اللازم قضائوها إذا أسلم واللازم باطل ، لأنه خلاف الإجماع لأننا نقول إن هذه الملازمة باطلة لأن القضاء إنما كان يجب لو لم يرد في الشريعة دليل العفو عما مضى لكنه قد ورد فقال الله تعالى : (إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) ، وقال عليه السلام : « الإسلام يجب ما قبله ، والشريعة مبنية على المسامحة واللين فلو كان من الواجب على

من أسلم أن يقضى جميع الفروض لكان في ذلك إبعاد للقلوب عن الإسلام والله يريد أن يحبه إليهم ويزينه في قلوبهم .

وبعد أن أقيمت الأدلة على وقوع تكليف الكفار بالفروع نقول إن هذه المسألة لا يترتب عليها فروع عملية ، وإنما غايتها : هل يستحق هؤلاء الناس عقوبة في الدار الآخرة على ما تركوه من الفروع الدينية أو لا ؟ أما في الدنيا على أنه لا يصح أداء هذه العبادة منهم ما داموا كافرين ، وأنهم إذا أسلموا لا يطالبون بقضاء ما فاتهم ، فالقدر العملي متفق عليه ، والنزاع إنما هو في أمر آخرى .

المحكوم عليه وهو المكلف

تكليف المعدوم :

وضع المتكلمون من الأصوليين موضع البحث مسألة تتعلق بتكليف المعدوم ، وليس البحث فيها بما يصح أن يجعل من مسائل أصول الفقه لأنها لا صلة بينها وبين استنباط الأحكام الشرعية ، وإنما هي مسألة كلامية ترجع إلى الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الكلام النفسى وثبوته لله تعالى .

معنى تكليف المعدوم قيام الطلب في الأزل بمن سيوجد مستوفياً شرائط التكليف وليس معناه تنجيز التكليف لأن ذلك لا معنى له ، فلا يصح له أن يكون محل خلاف .

قال الأشاعرة : إن المعدوم مكلف لأنه لو لم يتعلق التكليف به لم يكن التكليف أزلياً واللازم باطل ، أما المقدمة الأولى فلأن من حقيقة التكليف التعلق فإذا كان هذا التعلق حادثاً كان التكليف حادثاً ، وذلك محال لأن كلام الله أزلي لا متناهي قيام الحوادث به .

وقال غيرهم : لا ، لأنه يلزم من التكليف أمر ونهى وخبر ، ومحال أن يكون أمر ولا مأمور أو خبر ولا مخبر ، وقد رد هذا بأنه إنما يلزم ذلك في الكلام اللفظي ذى التعلق التنجيزى والخطاب الشفوى في الخبر ، أما الطلب النفسى فتعلقه بالمعدوم واقع نجده في طلب صلاح ولد سيوجد أو إن وجد ، وتجد معنى الخبر في نفسك

مترددا للاعتبار وغيره ، أما حقيقة الأمرية والتجربة المستمرة بلا مخاطب موجود فإن ذلك متى عرض التعلّق التجريزي وإذا أثبتوه فبالمنع المتقدم ، وهذا كله إنما يكون إذا ثبت الكلام النفسي .

وبهذا البيان يتضح لك ما قدمناه من أن هذه المسألة من العوارى التي ليس لها أدنى فائدة عملية في أصول الفقه .

فهم المكلف الخطاب :

من شروط توجيه التكلف قدرة من يوجه إليه على فهم الخطاب والمراد بالفهم تصور معاني الألفاظ التي بها التكليف ، وذلك لأن من أد الشارح بتوجيه الخطاب هو العمل أو دفع الحاجة من الناس (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وكلا الأمرين محال لمن لا شعور له وطلب المحال محال . ويدل على هذا المعنى قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) .

اعتراضان على هذا الأصل :

قال قوم : إن تكليف من لا يفهم الخطاب قد ورد في الشريعة قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) ومعنى ذلك إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة فهم حال سكرهم مكلفون بالكف عن الصلاة وهم لا يفهمون الخطاب إذ ذاك ، وقال الفقهاء : إن كثيراً من عبارات السكران المعتدى بسكره معتبر حتى إذا طلق زوجته طلقت وحكم الشارع بينهما بالفرقة وجنایاته يعاقب عليها .

والجواب عن الآية يظهر بعد بيان الظروف التي نزلت فيها . لما نزل قوله تعالى : (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) تخرج بعض الصحابة من شربها وشربها آخرون ، حتى إذا صلى أحد الشاربين مرة وخلط في قراءته نزلت آية النساء طالبة من هؤلاء الذين لم يفقدوا رشدهم أن يتحاشوا الصلاة إذا سكروا وصارت ذاكرتهم لا تحافظ على نظام الآي فالآية خطاب لقوم يعقلون ويفهمون بدليل قدرتهم على قصد الصلاة وأداء أركانها ، وغاية أمرهم أن

حافظتهم ضعفت عن ١ - ١٠ آيات غير مشوشة . والآية تشير من طرف خفي إلى الكف عن شرب الخمر لأن حال النشوة تلزمهم ألا يصلوا وهم مأمورون أن لا يخرجوا الصلاة عن وقتها ولا يدرون متى يصحون فالكيس يقضى بعدم شربها محافظة على الصلاة ، ولذلك امتنع بعض من كان يشربها حتى نزل البيان الشافي في آية المائدة .

أما ما حكم به الفقهاء من احتيار بعض عبارات السكران المتعدي فإنه من باب ربط المسببات بأسبابها التي جعلت معتبرة عقوبة له (انظر السكر في عوارض الأهلية) .

الاعتراض الثاني :

قال آخرون : قد ثبت أن الشريعة عامة (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) وفي الناس عربي يفهم لسان القرآن وفيهم غير عربي لا يفهمه ، فكيف يوجه الخطاب باللسان العربي إلى من لا يفهمه ؟ وهل هذا إلا مصادم للأصل الذي قرأناه ؟ ولا يمكن الخلو من هذا الاعتراض مع المحافظة على الأصل إلا بأحد أمور ثلاثة :

(الأول) ترجمة الكتاب الكريم إلى الستة من يدعون إلى الإسلام حتى يمكنهم فهمه .

(الثاني) أن يكون أول واجب ندعو إليه غير العرب أن يتعلموا اللسان العربي حتى يمكن بعد ذلك أن ندعوم للإيمان وأن نبين لهم أصوله وفروعه وهم يفهمون .

(الثالث) أن يكون من الواجب على فئة من المسلمين أن يعرفوا بإتقان لغة الأمم التي يدعونها حتى يمكنهم أن يبلغوا الدعوة على وجهها .

أما الأمر الأول فلا يوجد دليل قطعي على جوازه فضلاً عن وجوبه إلا ما عرف من عمل النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أرسل كتبه إلى ملوك ليسوا من العرب ومنها كتاب قيصر وفيه هذه الآية الكريمة (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من

دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) ولا بد أن تكون هذه الآية قد ترجمت إلى قيصر حتى فهمها . وما جاز على آية يجوز على غيرها . وقد كان من بالحيشة من المسلمين يفهمون النجاشي القرآن ولا طريق إلى إفهامه إلا بالترجمة .

ويمكن أن يكون هذا القدر دليلا على جواز ترجمة الكتاب إلى اللغات المختلفة، وتعتبر الترجمة تفسيرا لأن الترجمة الحقيقية تكاد تتعذر فإن كثيرا من آي الكتاب اختلف العرب في تفسيره وفي المراد منه .

ومع هذا فكثير من المتقدمين منعوا من ترجمة القرآن لأن الترجمة فكرر المترجم وهو يخطئ ويصيب .

وأما الأمر الثاني فلا سبيل إلى اختياره لأننا لم نر في أوامر الشريعة ما يطالب غير العرب بتعلم معربية ، على أنه لو وجد لكان لإبلاغه محتاجا إلى ترجمة فهم — غير مخلص .

فلم يبق إلا الأمر الثالث وهو أن يكون من الواجب على أهل الكفاية في الأمة تعلم لغات الأمم التي تدعى تعلما متقنا يمكن من إقامة البرهان على صحة هذا الدين القويم والقيام بعد ذلك بالدعوة حتى تقوم الحجة ، فإن قصر المسلمون في ذلك أثموا كلهم ولم تقم الحجة . ولهذا أصل في الشريعة فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بعض أصحابه بتعلم العبرانية حتى يكون رسولا بينه وبين اليهود ، ولم يرسل الكتب إلى كسرى وقيصر والمقوقس والنجاشي إلا على أيد أناس يحسنون لغات الأمم التي أرسلوا إليها فهذا واجب لا تتم الدعوة بدونه . والأصل الذي قررناه لا خلل فيه .

ويلزم من اشتراط الفهم التكليف اشتراط العقل . ولما لم يكن له قدر منضبط يناط به التكليف إذ هو درجات بعضها فوق بعض اعتبر الشارع له مناطا منضبطا وهو البلوغ عاقلا . ويعرف كونه عاقلا بما يصدر عنه من الأفعال . ولما كان الإنسان يتقلب في أدوار بالنسبة لاستقلاله وعقله رأى الحنفية أن يذكر أحكامه من بدء تكونه إلى تمام عقله فقسموا حياته إلى أدوار أربعة :

الدور الأول : دور الجنين .

الدور الثاني : دور الانفصال إلى التمييز .

الدور الثالث : دور التمييز إلى البلوغ .

الدور الرابع : ما بعد البلوغ .

والأهلية التي محلها الإنسان نوعان : أهلية وجوب للحقوق المشروعة له وعليه ، وأهلية أداء وهي كونه معترفاً فعله شرطاً .

وأهلية الوجوب تكون بالذمة وهي الوصف الشرعي الذي يكون الإنسان محلاً لأن يجب له وعليه ، وأهلية الأداء بالعقل وهي قاصرة لقصوره والثابت معها صحة الأداء وكاملة بكامله والثابت معها وجوب الأداء ولنتكلم على جميع الأدوار الإنسانية باعتبار قسمي الأهلية .

الدور الأول :

الجنين إذا نظر إليه من كونه جزءاً من أمه يقر بقرارها وينتقل بانتقالها نحكم بعدم استقلاله فتنتفي عنه الذمة فلا يجب له ولا عليه ، وإذا نظر إليه من جهة كونه نفساً بحياة نحكم بثبوت الذمة له فهو أهل لأن يجب له وعليه .

لم يمكنهم أن يرجعوا لإحدى الجهتين على الأخرى من كل وجه فعاملوه من جهة كونه جزءاً من أمه بعدم أهليته للوجوب عليه ، وعاملوه من جهة استقلاله للوجوب له ، ولذلك تصح الوصية له ويرث ويلتحق نسبه ويصح عتقه منفرداً عن أمه ولا يجب في ماله ثمن ما اشترى له الولي .

وعندى أنه لا إرث له وهو جنين لأن سبب الإرث الولد ، وشرطه الانفصال حياً فلا يثبت له المال الموروث إلا بالانفصال حياً ولذلك لو انفصل ميتاً لا يوزع المال على ورثته وإنما يوزع على ورثة المورث كأن الجنين لم يكن ، وكذلك الوصية فإن الموصى به يرجع إلى ورثة الموصى لا إلى ورثة الجنين .

الدور الثاني :

مضى أنفصل الجنين حيا ثبت استقلاله فتمت ذمته فصار أهلا لأن يجب له وعليه ،
ولكن فيما عليه تفصيل هالك يئانه :

إن كان المقصود مما يلزم الذمة مجرد المال ثبت في ذمته وذلك كمال الغرم المالى
فما هو من حقوق العباد والعوض فى المعاوضات المالية والمؤن كالعشر والخراج
ولا نظر إلى ما فيها من العبادة والعقوبة لأنه ليس بمقصود ، والصلوات التى تشبه المؤن
كنفقة القريب ، والصلوات التى تشبه العوض كنفقة الزوجة . أما الصلوات التى تشبه
العقوبات فلا تجب فى ماله كالعقل وهو تحمل شئ من الدية مع العاقلة .

وإن كان المقصود مما يلزم الذمة هو الأداء فإنه لا يلزم ذمته لعجزه عن ذلك
كالعبادات من الصلاة والصوم والزكاة لأن إيجابها للابتداء بالأداء اختيارا وليس
من أهله ، ومن هنا أسقط محمد عنه زكاة الفطر ترجيحاً لمعنى العبادة ورجح الإمام
وأبو يوسف فيها جانب المؤنة فأوجباها فى ماله .

وإن كان المقصود مما يلزم الذمة العقوبة فكذلك لا تلزم ذمته كالتقصااص
وكحرمانه من الإرث بقتله مورثه لأن العقوبة جزاء التقصير وهو لا يوصف به .

الدور الثالث :

بعد أن يميز الإنسان ثبت له أهلية الأداء القاصرة لقصور عقله .

والذى يثبت مع الأهلية القاصرة أوعان :

(الأول) حق الله وهو إما حسن لا يحتمل حسنه القبيح كالإيمان ، وإما قبيح
لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر ، وإما متردد بينهما .

(الثانى) حق العبد وهو إما فيه نفع محض ، وإما ضرر محض وإما متردد بين
النفع والضرر فإن كان حقاً لله حسناً لا يحتمل حسنه القبيح وهو الإيمان صح منه
مضى وجد لأن فيه نفعاً محضاً له ، والوجود الحقيق يتبع الحكى إلا إذا قارنه حجب
الشارع ولم يوجد ، فضلاً عن أنه غير لائق .

وقد يعترض كونه نفعا محضا بأنه قد يترتب عليه ضرر الحرمان من الميراث إذا كان مورثه غير مسلم ؛ وفرقة الزوجية إن كانت غير كتابة . والجواب إن حكم الإسلام إنما هو ما وضع له وهو موضوع إسعادة الدارين ، وإذا كان يترتب عليه شيء غير مقصود وهو ما تقدم من الحرمان والفرقة فلا يخرج ذلك عن حقيقة وضعه خصوصاً أن هذه النتائج غير لازمة بل قد يلزم ضدها وهو إرثه من قريبه المسلم .

وإن كان حقاؤه لا يحتمل قبضه الحسن وهو الكفر فإنه يصح منه أيضاً بالنسبة لأحكام الأخوة وكذلك بالنسبة لأحكام الدنيا على رأى الإمام ومحمد ؛ وقال أبو يوسف : لا يصح منه بالنسبة إليها لأنه ضرر محض ، وذلك مقتضى القياس .

وينبى على الأول أن امرأته المسلمة تبين منه ويحرم الميراث من مورثه المسلم لكنه لا يقتل لأن القتل معلول بكون المرتد محاربا وليس الصبي من أهل الحراية ، ولا يقتل أيضا بعد بلوغه إذا استمر على رده لأن في صحة إسلامه خلافا بين العلماء أوردت شبهه فيه .

وإن كان متردداً بين الحسن والقبح كالعبادات البدنية فذلك تصح منه لما فيها من المصلحة الآخروية إلا أنها لا تستتبع عهدة ، فلو شرع في صلاة لا يلزمه المضي فيها ، ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها .

وإن كان حقا للعبد ، وهو محض ، صحت مباشرته له من غيره حاجة إلى إذن وليه كقبول الهبة والصدمة ، وتجب أجرته إذا أجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لأنهم إنما أبطلوه لحق الصبي حتى لا يلحقه منه ضرر ، فإذا عمل بقى الأجر نفعا وأصح وكالته بلا عهده لأن ذلك نفع محض إذ يكتسب به إحسان التصرف وقد انتفت جهة الضرر وهي لزوم العهدة فتمحض نفعا وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى : (وابتلوا النياحى) ، ومعنى الابتلاء الاختبار بالتصرف قبل البلوغ (حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم وشدا فادفعوا إليهم أموالهم) .

وإن كان ضررا محضا لا يملكه ولو أذن وليه كما لا يملكه غيره من ولي ورصى

وقاض لأن ولاية غيره عليه نظرية وليس من النظر عليه إثباتها فيما هو ضرر محض في حقه وذلك كالطلاق والعق والصدقة والهبة وإن كان متردداً بين النفع والضرر ملكه مع إذن وليه لأنه أهل لحكم هذه التصرفات إذ أنه يملك البذل إذا باشرها. وليه ، وأهل لإجراء هذه التصرفات حيث صحت وكالته بها وفيها نفع من حيث تحصيل مقصوده . ولما لوحظ أن هناك قصوراً ضم إلى ذلك إذن وليه لينجبر هذا القصور ، ومثال هذا المتردد : البيع والإجارة والنكاح ففيها احتمال الرجح والخسران .

الدور الرابع :

بعد بلوغ الصبي تم أهليته إلا أنه قد يمرض له عوارض بعضها يؤثر في هذه الأهلية وقد وضع لها الحنفية فصلاً خاصاً سموه عوارض الأهلية .

عوارض الأهلية :

هي نوعان : عوارض مماوية أى ليست من قبل العبد ولا هي واقعة باختياره ، وعوارض مكتسبة أى واقعة باختيار العبد سواء كانت آتية من قبل نفسه أو من قبل غيره .

العوارض المماوية :

(١) الجنون وهو اختلال في العقل يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهجه وهو ينافي شرط العبادات وهو النية فلا تصح منه ولا تجب عليه على تفصيل فيه . الجنون إما ممتد وإما غير ممتد ، وهذا إما طارئ وإما أصلي ، والامتداد ليس له ضابط عام وإنما يختلف باختلاف العبادات ، فبالنسبة إلى الصلاة يتحقق الامتداد بالزيادة على يوم وليلة عندهما أو بصيرورة الصلوات ، ستاعند محمد ، وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره ، وفي الزكاة باستغراق الحول كله ، وقال أبو يوسف : لاكثره حكم الكل .

فإن كان ممتداً سقط معه وجوب العبادات فلا تشتغل بها ذمته .

وإن كان غير عمد وهو طارىء لم يمنع التكليف لأنه عارض يمنع فهم الخطاب ذال قبل الامتداد ولأنه لا ينفي أصل الوجوب بالذمة وهي ثابتة له ، ولذلك يرث ويملك ، ومتى وجد الوجوب وهو اشتغال الذمة لزمته المطالبة لكنها سقطت في الممتد لأن الأداء غير ممكن لانتهاء شرطه ، والقضاء يلزمه وهو مرفوع .

وإن كان غير عمد وهو أصلي فحكمه عند محمد حكم الممتد لأنه أناط الإسقاط بكل من الامتداد والأصالة ، وقال أبو يوسف : حكمه كالطارىء إناطة للإسقاط بالامتداد .

(٢) العنة : وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين ، وكذا سائر أموره ، وحكم المعتوه كالصبي المميز في جميع ما ذكر له .

(٣) النسيان : وهو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه وهو لا ينافي أهلية الوجوب ، ولا وجوب الأداء لكمال العقل .

وحكمه أنه ليس عذراً في حقوق العباد ، أما حقوق الله فلها جهتان : الأولى : استحقاق الإثم . الثانية : ترتب الأحكام على فعله .

فأما من الجهة الأولى فهو عذر لقوله عليه السلام : « وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ، لأن العقوبة الآخروية إنما تكون لقصد الجريمة وهو منتف عنه .

وأما من الجهة الثانية : فإن فعله يترتب عليه حكمه بشرطين : أن يكون هناك مذكر للناسي بما هو بصدده ، وألا يكون هناك داع للفعل الذي فعله ، وذلك كما كل المصلي وكلامه ، فكلاهما مفسد للصلاة لأن حالة المصلي مدكرة له بصلاته ولا داعي يدعوه إلى الأكل في ذلك الوقت .

فإن فقد أحسد الشرطين لم يترتب على فعل الناسي حكمه كأكل الصائم ، فإنه لا مذكر له والطبع داع للأكل وكترك الذابح التسمية .

(٤) النوم : وهو عارض يمنع فهم الخطاب فأوجب تأخير خطاب الأداء ولكنه لا ينافي أهل الوجوب لعدم إخلاله بالذمة ولذا وجب القضاء (انظر ما قدمنا من وجوب القضاء عليه بسبب جديد) ، وأوجب إبطال جميع عباراته .

(٥) الإغناء : وهو عارض يمنع فهم الخطاب فوق منع النوم له ، فلو لمه ما لزم النوم ولكونه يزيد عنه جعلوه ناقضا للوضوء في جميع الأحوال حتى في الصلاة .

المرض :

المرض لا ينافي أهلية الحكم والعبادة لأنه لا يخلل في الذمة والعقل والنطق ولما فيه من العجز شرعت العبادة فيه على قدر المسكنة .

ولما كان المرض سبباً للموت الذي هو علة الخلافة كان سبباً لتعلق حق الغريم والوارث بماله فكان سبباً للحجر عليه في جميع ماله بالنسبة للغريم الذي دينه مستغرق وفي الثلثين بالنسبة للورثة إذا اتصل به الموت ، وحيث يثبت الحجر مستنداً إلى أول المرض وبذلك تكون التصرفات الصادرة منه — وهي محتملة الفسخ — صحيحة حين صدورهما منه لصدورها من أهلها في محلها ثم تفسخ بعد الموت إن احتيج إلى فسخها ، وإن لم تكن محتملة للفسخ كأن أعتق عبده وهو مستغرق بالدين أو كانت قيمته تزيد على الثلث ، فلا ينقض العتق ويسمى العبد للغريم أو فيما زاد على الثلث بالنسبة للوارث .

الحيض والنفاس :

لا يسقطان أهلية الوجوب ولا الأداء إلا أنه ثبت أن الطهارة منهما شرط لصحة الصلاة والصوم فلا يمكن أدائهما ، وانتفى قضاء الصلاة للحرج دون الصوم ولأنه من أداء الصوم حالة الحيض والنفاس انتفى وجوب الأداء عليهما ، لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة منهما عنه واجبا أدائه والقضاء إنما وجب لتحقيق السبب وهو شهود الشهر .

الموت :

الموت تسقط به الأحكام الدنيوية التكليفية كالزكاة والصوم والحج وغيرها ويبقى عليه إثم ما قصر فيه ، أما ما شرع عليه لحاجة غيره ، فلا يسقط وفيه تفصيل يتبين مما يأتي :

إن كان حقاً متعلقاً بعين بقى الحق ببقاء تلك العين كالأمانات والودائع والغصب لأن المقصود حصولها لصاحبها وهذا يمكن بعد وفاته وليس المقصود الفعل حتى يقال إن الميت عاجز عنه بخلاف العبادات فإن المقصود منها الفعل .

وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت ، وإعما يبق إذا قويت بمال تركه أو كفيل كان بالدين قبل الموت ؛ لأن المال هو محل الاستيفاء وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت ، فإن لم يكن له مال ولا كفيل بالدين قبل الموت لم تصح الكفالة بالدين بعد الموت لسقوط الدين عن ذمة الميت بالموت فلا مطالبة ومتى سقطت المطالبة لم يبق محل للكفالة لأنها التزام المطالبة بما يطالب به الأصل هذا رأى الإمام ، وقال أصحابه وسائر الأئمة : تصح الكفالة لأن الميت لا يبرأ من الدين بالموت ، ولذلك يطالب بالدين إذا ظهر له مال ، وإذا تبرع أحد عن الميت ودفع الدين حل للدائن أخذه ولو كانت الذمة قد برئت بالموت لا يبرأ ، والعجز عن المطالبة الناشئ عن عدم قدرة الميت لا يمنع صحة الكفالة ككفالة المفلس ، ويدل على الصحة حديث جابر : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصل على رجل مات وعليه دين فأق بـميت ، فقال : أعليه دين ؟ قالوا : نعم ، ديناران ، قال : صلوا على صاحبكم ، فقال أبو قتادة الأنصاري : هما على يا رسول الله فصلى عليه .

وإن كان مشروعاً بطريق الصلة لغيره كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت بالموت إلا أن يوصى فيعتبر من الثلث كغيره من التبرعات .

وأما ما شرع للميت فيبقى على ملكه من تركته قدر ما تندفع به تلك الحاجة وحاجته في وفاة ديونه وتنفيذ وصيته التي صرح الشارع بنفاذها وجهازه ، ويقدم من هذه الحاجات الدين المعلق بعين كالمرهون والمشتري قبل القبض فصاحب الدين أحق بها ، ثم بقية ديونه ثم الوصية .

وأما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص شرع لدرك الثأر ، والحاجة إليه الورثة لا الميت ، ثم الجنائية وقمت على حقهم لما كانوا ينتفعون بحياته ، وعلى حق الميت لحرمانه من حياته إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب ، فثبت ابتداء للورثة القائمين

مقامه عنه ، فالسبب انعقد في حق المورث ، والحق وجب للورثة فصح عفوه رعاية لجانب السبب وصح عفوم قبل الموت رعاية لجانب الواجب ، فكان القصاص ثابتاً ابتداءً للسبب ، ولذلك قال أبو حنيفة : لا يورث القصاص لأن الإرث موقوف على الثبوت للمورث ثم النقل عنه إلى الورثة وليس الحال هنا كذلك فلا ينتصب بعض الورثة خصماً عن البقعة ، ويجب أن تعاد بيعة الحاضر إذا حضر الغائب لأن كلا منهم في حق القصاص كالمنفرد ، وعند صاحبي يورث لأن خلفه وهو المار الذي يصلح عليه الجاني إجماعاً موروث إجماعاً ولا تصح المخالفة بين الأصل والخلف في الأحكام .

العوارض المكتسبة

(١) السكر :

السكر هو غيبة العقل من خمر أو ما يشبهه حتى يختلط الكلام ويحصل الهذيان ، وينقسم بحسب طريقته إلى نوعين :

الأول : ما طريقته غير محظور كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل من الأدوية وهذا حكمه ، مماثل للإغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق .

الثاني : ما طريقته محرم وهذا لا يبطل التكليف فتلزم السكران الأحكام وتصبح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والإقرار وتزويج الصغار والنزوح والإقراض والاستقراض ، وذلك لأن العقل قائم ، وإنما عرض فوات فهم الخطأ بمصيبة فيبقى التكليف في حق الإثم ووجوب القضاء للعبادات التي تقضى شرعاً . وفي مسألة التزويج يشترط في الزوج أن يكون كفئاً لأن إضراره بنفسه لا يوجب إضرارها .

وإذا أقر السكران بما يحتمل الرجوع لا يحد كما لو أقر بزنا أو شرب خمر أو سرقة لأن حاله يوجب رجوعه وإن كان يضمن المسروق لأنه حق العبد ولا يحتمل الرجوع ،

وإذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالتقصص والقذف وغيرهما أو باشر سبب الحد بأن
زنى أو سرق أو قذف اتقص منه وحد إذا صحا .

والخلاصة أن الفقهاء لم يجعلوا السكر مسقطاً للتكليف ولا مضيعةً للحقوق ولا مخففاً
لمقدار الجرائم التي تصدر من السكران لأنه جريمة والجريمة لا يصح أن يستفيد منها
صاحبها كما ذكر في متعلقات النهي .

(٢) الهزل :

الهزل الأبراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقي ولا المجازي ، وهو المسمى في عرف
الناس الآن العقود الصورية .

• والذي يدخله الهزل من الأقوال ثلاثة :

(١) إنشاءات . (٢) إخبارات .

(٣) اعتقادات .

الهزل في الإنشاءات :

الإنشاء هو إحداث السبب الذي يستعقب حكماً شرعياً ، وهذه الأسباب قسمان :

(١) أسباب يمكن نقضها . (٢) أسباب لا يمكن نقضها .

فالسبب الذي يمكن نقضها كالبيع والإجارة ، وتحقق الهزل لا بد فيه من المواضعة ،
فإن كانت على أصل العقد بأن اتفق العاقدان على التحكم بلفظ العقد ولا يريدان
حكمه واتفقا بعد وقوعه أنهما كانا مصرين حين العقد على المواضعة كان حكم العقد
كحكم ما شرط فيه الخيار لهما مؤبداً لأنهما قد رضيا بمباشرة العقد ولم يرضيا بحكمه ،
فالعقد يكون فاسداً ولا يفيد الملك بالقبض لعدم اختيار الحكم وإذا نقضه أحدهما
انتقض وليس لواحد منهما الاستقلال بإجازه ، فإذا أجازاه جاز مطلقاً عند صاحبيه .
وبشرط أن تكون الإجازة في بحر الأيام الثلاثة التالية للعقد عند الإمام . أما إذا اتفقا
على أنه لم يحضرهما شيء حين العقد أو اختلفا فقال أحدهما كنا مصرين عن
المواضعة حين العقد وقال الآخر كنا مصرين عليها ، فالعقد من أبي حنيفة صحيح

عملا بأن الأصل في العقود الصحة وال لزوم حتى يقوم المعارض ، والمواضعة عارض لم يتفقا عليه فلم يتأكد معارضا للأصل ، وفاسد عند صاحبين لأنهما اتفقا على حصول المواضعة ولم يتفقا على رفعها ، والعادة جرت بالبناء عليها متى سبقت فهم معارض قوى لأصل الصحة في العقود ، وأما إذا انفقا على أنهما أعرضا حين العقد عن المواضعة وبنيا العقد على الجذ فإنه صحيح إتفاقا .

وإن كانت المواضعة على قدر العوض بأن تواضعا على البيع بألفين والثن في الحقيقة ألف ، فأبو حنيفة يعمل بمقتضى ما ذكر في العقد سواء اتفقا على بقاء المواضعة حين العقد أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء ، أو اختلفا في الإعراض والبناء أو اتفقا على الإعراض عن المواضعة ، والفرق عنده بين الاتفاق على البناء هنا حيث قال بفساد العقد أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الألفين شرطا لقبول البيع بالألف فكأنه قال له : بعثك بألفين على ألا يجب أحدهما ، وهذا شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه فقع لأحدهما وهو مفسد للعقد فلو اعتبرت المواضعة في الثمن ترجيحاً للأصل وهو البيع ، وتصحيح العقد لا بد منه لأنه لا هزل فيه فبطل الثاني وهو اعتبار المواضعة بخلاف البناء في المواضعة على الأصل فإنه لم يوجد معارضة ، وقال صاحبان : يعمل بالمواضعة إلا إذا اتفقا على أنهما أعرضا عنها حين العقد فيعمل بما ذكر في العقد .

وإن كانت المواضعة على جنس الثمن بأن اتفقا على إظهار العقد بمائة دينار وهو بينهما ألف درهم فاتفقا على اعتبار ما ذكر في العقد وإلغاء المواضعة . والسبب في قول صاحبين هنا بذلك في الاتفاق على البناء وقولهما في المواضعة على القدر باعتبار المواضعة أن العمل بالمواضعة مع الصحة هنا غير ممكن ، لأن البيع يخلو عن بدل إذ باعتبار المواضعة يكون ألف درهم وليست مذكورة في العقد بل المذكور فيه مائة دينار وهي غير الثمن ، وعقد البيع إذا خلا عن الثمن بطل . ولا معنى لإبطال هذا العقد الجدى فلزم اعتبار ما ذكر فيه من الثمن ، أما في القدر فإنه يمكن التصحيح مع اعتبار المواضعة فإنه ينمقد بالأقل المتواضع عليه المندرج في الأكثر المظهر .

والأسباب التي لا يمكن نقضها وهي التي لا يجري فيها الفسخ ولا الإقامة
ثلاثة أنواع :

- (١) أسباب لا مال فيها .
- (٢) أسباب فيها مال تبعاً .
- (٣) أسباب فيها مال مقصود .

فإن كانت مما لا مال فيه كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص واليمين والنذر
كانت صحيحة والهزل باطل لازماً كالم وقد رضى بالسبب الذي وضع شرعاً يستلزم
مسبباً بدليل أنه لا يصح فيه شرط الخيار ومتى رضى به لا يلزم رضاه بمسببه لأنه واقع
شرعاً لا محالة .

وإن كان فيه مال تبعاً بأن يثبت بدون ذكره كالنكاح فقد يتواضعان على الأصل
أو على القدر أو على الجنس فإن تواضعا على أصل النكاح ألغيت المواضعة ولزم
النكاح مطلقاً لعدم تأثير الهزل فيه بالنص .

وإن تواضعا على القدرة واتفقا على البناء عمل بالمواضعة لا بما ذكر في العقد
ولا تجيء العلة التي جعلت الإمام يقول في المواضعة على قدر الثمن أنه يعمل بما ذكر
في العقد لأن النكاح لا يؤثر في صحته الشروط الفاسدة بخلاف البيع ، وإن اتفقا على
أنهما لم يحضرا شيئاً أو اختلفا في الإعراض والبناء عمل بما ذكر في العقد — على
ما رواه أبو يوسف عن الإمام — كالبيع وكذلك إن اتفقا على الإعراض .

وإن تواضعا على الجنس واتفقا على البناء وجب مهر المثل لحلو العقد عن مهر ،
لذا المسمى هزل ولا يثبت بالهزل المال والمتواضع عليه لم يذكر في العقد وإن اتفقا
على أنه لم يحضرا شيئاً أو اختلفا في الإعراض والبناء فالواجب المسمى في العقد
كالبيع والمواضعة باطلة ، وعندهما يجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة فيدخلو العقد
عن مهر وبالحلو يجب مهر المثل .

وإن كان فيه مال مقصود بالآ يثبت المال بذكره كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد ، واتفقا على الإعراض أو على عدم الحضور أو اختلفا في الإعراض
والبناء لزم الطلاق والمال اتفقا — رجح أبو حنيفة في الأخيرين العقد على المواضعة

على أصله لعدم تحقق المعارض لأنهما ذهلا عنه في صورة عدم الحضور ورجح مدعى الإعراض في صورة الاختلاف لأنه متمسك بالأصل في العقود وهو الصحة والزوج، وأما عندهما فلعدم تأثير الهزل في هذه الصور الثلاث .

وإن اتفقا على البناء فكذلك الحكم عند صاحبين لأن المال وإن لم يثبت بالهزل لكنه تبع للطلاق من جهة أنه يستغنى عنه لو لا القصد إلى ذكره . فإذا ثبت المتضمن وهو الطلاق ثبت ما في ضمنه وهو المال ، والتجبة من هذه الجهة لا تنافي أنه المقصود بالمعنى السابق وهو أنه لا يثبت إلا بالذكر . وعند أبي حنيفة : يتو^ت الطلاق على مشيئة الزوجة - الطلاق بالمسمى على طريق الجدة وإسقاط الهزل لأنه يمكن العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا تقسده الشروط الفاسدة والشروط الفاسد هنا أن يتعلق الطلاق بجميع البذل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وإنما لم يتوقف على اختياره هو أيضاً لأن الخلع من جانب الزوج بمن وهو لا يحتمل شرط الخيار ، فإذا هزل به كان هزله كشرط الخيار لها .

وحكم العتق على مال والصلح عن الدم حكم الطلاق .

أما تسليم الشفعة هزلاً فإن كان قبل طالب الموائبة فهو كالسكوت فيبطلها ، وإن كان بعده بطل التسليم فتبقى الشفعة لأن تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استيفاء أحد الموضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه .

ومثل تسليم الشفعة لإبراء المدينون الكفيل لأن في هذا الإبراء معنى التملك وهو يرتد بالرد فيؤثر هذا الهزل .

الإخبارات والاعتقادات :

الهزل في الإخبارات عامة يبطلها لأن الإقرار يعتمد - المخبر به والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه كذلك الهزل في الاعتقادات وإنما حكموا برده من قال كلمة الكفر هزلاً لاستخفافه .

السفه :

السفه خفة في الإنسان تبعثه على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل مع عدم اختلال العقل .

والسفه لا ينافي شيئاً من الأحكام الشرعية ، فالسفيه يترجى إليه الخطاب بحقوق الله وحقوق العباد - إلا أن الشريعة راعت ما فيه من المصلحة فقررت أن يمنع حرية التصرف في ماله صيانة له ، وفي ذلك تفصيل بيانه :

إذا قارن السفه بلوغه منع عنه ماله إجماعاً ، لقول الله تعالى : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً) ثم علق دفع المال لهم على إيمانهم الرشيد فقال (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم) .

واعتبر أبو يوسف ومحمد حقيقة الرشيد فهما امتد زمن السفه لا يعطى ماله وإن بلغ من السن ما بلغ .

وجعل أبو حنيفة الرشيد مظنة وهي بلوغه خمسا وعشرين سنة لأنه لا بد فيها من حصول رشد ما لمضى زمن التجربة وهو الشرط لأنه ورد في الكتاب منكرأ بأدنى ما يتطلق الاسماء المنكرة .

أما الحجر عليه وهو أن يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للفسخ ، كذلك خلاف . فقال أبو يوسف ومحمد : يحجر على السفيه نظراً له لأن فيه صيانة ماله ، والحاكم إنما نصب لينظر إلى مصلحة من لا قدرة له من المسلمين .

وقال أبو حنيفة : لا يحجر على السفيه لأن الحجر وإن ترتب عليه مصلحة يترتب عليه مفسدة تربو عليها وهي إهدار أهلية الحر الذي يلحقه بالجمادات وغاية السفه أن يفتر ويتجرد من المال ، ولا يجوز على الأدنى وهو المال بإهدار الأعلى وهو الأهلية .

قال الذين رجحوا الحجر : إن النص القاضى بمنع السفية ماله حكمته الخوف من أنه يتلفه وإذا لم يحجر عليه بوقف تصرفاته أمكنه أن يتلفه بتلك التصرفات القولية فلا يفيد منع المال منه — وليست مصلحة الحجر قاصرة عليه بل فيها مصلحة عامة وهى دفع الضرر عن الناس لأنه لو لم يحجر عليه لأمكنه أن يلبس عليهم فيقرضونه فيتلف أموالهم والمصلحة الخاصة تهدر إذا عارضت المصلحة العامة . إرمن ذلك أنهم أوجبوا الحجر على الطيب الجاهل والملقى الذى يعلم الناس الحيل والمكارى المفلس وإن كان فى ذلك إضاعة لحريتهم لكنه يدرأ عن العامة مفساد ، فإن الأول يضر الأديان والثالث يضر الأموال :

وجمهور الفقهاء يخالفون أبا حنيفة رحمه الله .

وبعد اتفاق أبى يوسف ومحمد على الحجر اختلفاً ؛ فقال محمد : يثبت الحجر بحصول السفه ولا يتوقف على القضاء لأن السفه هو العلة فى الحجر فتى وجدّ كان الحجر . وقال أبو يوسف : لا يثبت الحجر إلا بقضاء القاضى لأنه من الفصول المجتهد فيها بسبب أنه متردد بين مصلحة هى النظر للسفيه بإبقاء ماله ومفسدة إهدار عبارته والذى يرجح إحداهما هو القضاء .

وأيضاً أن السفه صفة للإنسان تعرفها تصرفاته فإن كانت تصرفاته منافية لمقتضى العقل والتدبير دلت على سفهه . ومن هو الذى له القول الفصل فى الحكم على هذه التصرفات ؟ ليس إلا القاضى الذى يستقرئ الحوادث ويكون منها حكماً على الشخص أو له .

والقول بثبوت الحجر بنفس من غير قضاء تغرير بالناس لأن كل فرد يعامله من غير أن يكون عنده ما يدل على عدم نفاذ تصرفاته ، وربما لم يكن له مقصد شئ فتثبت للولى حق إبطال هذه التصرفات أو إجازتها وفى هذا إلحاق الضرر بالناس من غير مقتضى .

أما الحجر على المديون إذا خيف منه أن يضر مداينيه بالمواضعة مع غيره بيعاً أو إقراراً فاتفقوا على أنه لا يثبت إلا بالقضاء لأنه نظر للفرء فيتوقف على طلبهم

وبحكم القاضى لا يتصرف المديون فى المال الذى فى يده وقت الحجر إلا مهمم ،
وأما ما أصابه بعد الحجر فلا يلحقه حكم الحجر بل له أن يتصرف فيه وحده .

(٤) السفر :

السفر لا يتافى أهلية الأحكام ولكن الشارع جعله سبباً للتخفيف فشرعت
ركعتين ابتداء ورخص له فى ترك الصوم . غير أن فى ذلك تفصيلاً وهاك بيانه :

إن وجد السفر أول اليوم فله أن يفطر وأن يصوم وإذا شرع فى الصوم فليس له
أن يفطر ، لكن إذا أفطر لا كفارة عليه لتكن الشبهة .

وإذا عرض السفر أثناء اليوم لا يحل الفطر . فإن أفطر قبل عروض السفر ثم
سافر فعليه الكفارة لأن السبب حصل باختياره وقد تقررت الكفارة قبله وإذا
عرض السفر ثم أفطر لم يكن ذلك له وإنما لا تحب عليه الكفارة لتكن الشبهة .

ويثبت قصر الرباعية للمسافر بمجرد الشروع فى السفر لا بتحقيقه ، لأنه لا يتحقق
إلا بعد أن يسافر ثلاثة أيام بلياليها أو ما يوازي ذلك ، ولو أقام قبل التحقق تصح^١
الإقامة ولزمت أحكامها ولو كان فى المفازة ، أما بعد تحقق السفر فلا تصح إقامته
إلا فى مكان يصلح للإقامة من مصر أو قرية لأن ذلك رفع للسفر بعد تحققه فلا تؤثر
فيه نية الإقامة فى غير محلها .

ولا يمنع سفر المعصية الرخصة كما قدمنا ذلك فى متعلق أحكام النهى .

(٥) الخطأ :

الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذى تقصد به الجنائية . مثاله : صائم تميمض
فسرى الماء إلى حلقه ، ورأى صيد أصاب إنساناً ، فإن الصائم قاصد إدخال الماء إلى
فيه لا إلى حلقه ، الذى هو محل الجنائية ، والرأى قاصد الطير لا الإنسان . والخطأ
فيه جنائية عدم التثبت ولذا يؤخذ به من هذه الجملة ، فلا تقدر العقوبة فيه بقدر
الجرمة نفسها وإنما بقدر عدم التثبت الذى أدى إلى حصولها والحقوق بالنسبة للخطأ
نوعان : حقوق لله ، وحقوق للعبد .

فأما حقوق الله فقد جعل الشارع الخطأ عذراً فيها إذا اجتهد لأنه ثبت على قدر ما يمكنه فرضاً وجعله شبهة تدرأ العقوبات فلا يؤخذ المخطئ بمحد ولا قصاص لما قلنا إن العقوبة فيه ليست على قدر الجريمة نفسها .

وأما حقوق العبد فليس الخطأ عذراً فيها فيضمن المثلث خطأ قيمة ما أتلّف وعليه الدية في القتل لأنها تعويض مالى عما أصاب ورثة المقتول من الضرر لكن خفف عنه هذا التعويض فوجبت الدية مخففة ، ولما فيه من التقصير وجب به ما تردد بين العقوبة والعبادة وهو الكفارة .

وأوقع الحنفية طلاق المخطئ قضاء لأن الفعلة عن معنى اللفظ خفي وفي الوقوف على قصد حرج لأنه أمر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ فأقيم تمييز البلوغ مقامه قال ابن الهمام : أما فيما بينه وبين الله فهي أرائه .

(٦) الإكراه :

الإكراه حمل الإنسان غيره على ما لا يرضاه قولاً أو فعلاً بحيث لو خلى ونفسه لما باشره .

وقبل الكلام على أحكامه نبين معنى كلمتين تردان في حكمه وهما الاختيار والرضا . فالاختيار معناه ترجيح فعل الشئ على تركه والرضا الارتياح إلى فعل الشئ وجميع الأفعال الصادرة عن الإنسان لا بد لها من اختيار إلا أنه قد يكون صحيحاً إذا كان منبثقاً عن رغبة ، وقد يكون فاسداً إذا كان ترجيحاً لأهون شرين . ولا يلزم من وجود الفعل من الإنسان رضاه به أى ارتياحه إليه .

قسم الحنفية الإكراه إلى قسمين :

الأول : إكراه ملجئ ، وهو أن يكون السبب الذى به الإضطراب إلى الفعل يفوت نفساً أو عضواً وغلب على الفاعل حصوله .

الثانى : إكراه غير ملجئ . وهو أن يكون السبب الذى به التهديد ضرباً لا يفنى إلى تلف عضو أو حبساً .

وحكم الأول أنه يفسد الاختيار ويعدم الرضا ، وحكم الثانى أنه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار .

والذى لاحظوه فى هذا التقسيم هو القدرة على الصبر وعدمها ، فالأول لا قدرة على الصبر معه ولذلك جعلوا الاختيار فيه فاسدا والثانى يمكن الصبر عليه فلم يجعلوه مؤثرا فى الاختيار :

ونحن نرى أن جعل فوات النفس والمضرو هو وحده الذى يزيل عن الإنسان قدرة الصبر وما عداها لا يزيلها غير واضح ، لأن تأثير الأذى فى أنفس الناس غير متحدد ، فمن الناس من لا يمكنه الصبر على قليل الضرب والحبس بل والإهانة ، ومنهم من يصبر على كل شئ حتى الموت ، فلم يكن ما لاحظوه مناسبا صحيحا لاعتبار الإكراه ملجئا أو غير ملجئ . لأن ذلك لا يطرد ولا يغلب .

أثر الإكراه :

المكروه عليه ثلاثة أقسام :

الأول : أقوال لا تقبل الفسخ . الثانى : أقوال تقبله . الثالث : أفعال .

أما القسم الأول فلا تأثير للإكراه فيه من حيث نفاذه ، فإذا أكره على طلاق زوجته أو عتق عبداً نفذ سواء كان الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ . وإذا قارنه إتلاف مالى ضمنه الحامل فيضمن قيمة العبد ، ولو لم يقل الحنفية بنفاذ هذه الأقوال لما كان لإيمان البيعة فى عهدهم قيمة ، لأن الناس كانوا يحلفونها مكرهين ، وخالفهم فى ذلك سائر الأئمة المجتهدين لأنهم لم يروا تحميل القائل تبعه قوله مع ظهور أنه لم يفعله رغبة فيه ولا اختياراً له وإنما هو بسلطان قاس لم يجد حيلة فى دفعه عنه ، والسنة تساعد على ذلك .

وأما القسم الثانى فأثر الإكراه فيه الإفساد مع الانعقاد لوجود المحلية ، فإذا باع أو أقر مكرهاً كان البيع فاسداً والإقرار لاغياً لقيام القرينة على عدم صدق الخبر ، وسواء فى ذلك الإكراه الملجئ وغيره . كان من اللازم أن يحكم بعدم انعقاد البيع

أصلاً لظهور أن التراضي من ماهية العقود لا أنه شرط فيها ولذلك يعرفون البيع بأنه مبادلة مال بمال عن تراض وإن كان بعض الفقهاء ينسب أن كلمة عن تراض من تمام التعريف ويرى الاقتصاد فيه على مبادلة مال بمال .

والقسم الثالث يتنوع إلى نوعين :

الأول : ما لا يمكن فيه أن يكون الفاعل آلة للحمل ، وهنا لا أثر للإكراه فيه بل يلزم الفاعل حكمه ويقتصر عليه ، ومثال ذلك الزنا وإفساد الصوم وشرب الخمر فيفسد صوم الفاعل ، ولكن لما كان الزنا والشرب يوجبان حداً والحدود تسقط بالشبهات لم يوجبوا على الفاعل حداً .

الثاني : ما يمكن أن يكون فيه الفاعل آلة للحامل وهذا وعلى وجهين : الأول : أن يلزم على اعتبار الفاعل آلة تبدل محل الجنابة الذي يستلزم مخالفة الحامل فيما أكره عليه والمخالفة تنتج بطلان الإكراه لأنه متى خالف فقد فعل طائماً لا مكرهاً وهذا حكمه كالنوع الأول ، وهماك مثالين له :

(أ) أكره محرماً آخر على قتل صيد والقتل جنابة على الإحرام فالحامل أراد من الفاعل الجنابة على إحرام نفسه فلو جعلنا الفاعل آلة للحامل كان الفعل جنابة على إحرام الحامل وهو غير ما أكره عليه فيبطل الإكراه ، لذلك قالوا إن الفاعل ضامن جزاء ما قتل من الصيد ، وإنما أشركوا معه الحامل في الضمان لأنه فوق الدال على الصيد ، وقد ضمنوا الدال فهذا أولى .

(ب) أكره شخص آخر على بيع متاع له وتسليمه . أراد الحامل من الفاعل أن يبيع ويسلم تسليمها هو أثر البيع فلو جعلنا الفاعل آلة في التسليم للحامل تبدل الحال لأنه يصير هذا التسليم تسليم مغبوب اغتصبه الحامل ثم سلم إلى المشتري وليس هذا هو المقصود بالإكراه ، ولذلك قالوا إن التسليم ينسب للفاعل فيلتحق بالعقد الفاسد فيملكه المشتري ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة .

الثاني : ألا يلزم على اعتباره آلة تبدل محل الجنابة وهذا فيه تفصيل بين أن يكون الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ .

فإن كان ملجئاً نسب الفعل إلى الحامل ابتداءً ، ومثال ذلك الإكراه على إتلاف مال أو إتلاف نفس فيلزم الحامل ضمان المال ويقتص منه وحده في القتل العمد كما هو رأى أبي حنيفة ومحمد ، ويلزمه الكفارة ، وأسقط عنه أبو يوسف القصاص لأن العلة وهي مباشرة الجنائية لم توجد ، ومن هذه الجهة وهي المباشرة قال زفر بالقصاص من الفاعل وحده لأنه هو المباشر والمباشرة هي العلة في ثبوت القصاص — وإن كان القتل خطأ كما لو أكرهه على رمي صيد فأصاب إنساناً لزمته الدية عاقلة الحامل ويحرم الحامل من الإرث إذا أكره على قتل من يرثه الحامل ولا يحرم الفاعل الإرث إذا أكره على قتل من يرثه ، ويأثم كل من الفاعل والحامل في العمد والخطأ لعدم التثبت ، أما الحامل فلحمله . وأما الفاعل فلأنه أثر حياة نفسه على من هو مثله وفي الخطأ لعدم التثبت ، وسيأتى تفصيل ذلك ، وإن كان الإكراه غير ملجئ اقتصر الحكم على الفاعل لعدم فساد اختياره فيضمن ما أتلفه من الأموال ويقتص منه في القتل العمد .

هذا كله من حيث نسبة الفعل إلى الحامل والفاعل .

أما من حيث حل الإقدام من الفاعل على الفعل وعدمه ففيه تفصيل : وذلك أن المحرم الذي يكره عليه إما محرم لا تسقط حرمة ولا يرخص فيه كالقتل وجرح الغير وزنا الرجل ، وهذا لا يحل الإكراه والإقدام عليه — وإما محرم تسقط حرمة عند الاضطرار ويرخص فيه كأكل الميتة والخمر والخنزير وهذا يبيح الإكراه الملجئ . والاقدام عليه لأنه نوع من الاضطرار وقد قال الله سبحانه وتعالى : (إلا ما اضطررتم إليه) ، ويأثم إذا تأخر .

أما ما يرخص فيه من غير أن تسقط حرمة كالتكلم بكلمة الكفر وإتلاف مال المسلم وما يحتمل السقوط بالاعذار كالصلاة والصيام والزكاة والحج فهذا يبيح له الإكراه والإقدام عليه لكنه لو صبر فلم يقدم لم يأثم بل يكون مثاباً ولو قتل كان شهيداً (راجع فصل الرخص) .

ولا يبيح الإكراه غير الملجئ . الاقدام على القسم الثاني وهو ما تسقط حرمة بالاضطرار وإنما يورث شبهة تسقط الحد في شرب الخمر استحساناً .

وإذ قد بينا أصل الخفية في الإكراه فلتبين أصل الشافعي فيه لأنه أيسر وأعدل .
قسم الشافعي الإكراه إلى قسمين :

(١) إكراه بحق . (٢) إكراه بغير حق .

فإن كان إكراهاً بحق لا تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل فيصح بيع المديون القادر على وفاء دينه ماله للإيفاء ويصح طلاق المولى من زوجته بعد انقضاء المدة .

وإن كان بغير حق فهو على نوعين : الأول الإكراه على فعل أباح الشارع الاقدام عليه بسبب الإكراه ، وهذا حكمه أن تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل سواء كان قولاً أو فعلاً ، لأن صحة القول إنما تكون بقصد المعنى وصحة العمل إنما تكون باختياره ، والإكراه يفسدهما ، ونسبة الفعل إلى الفاعل من رضاه لإضرار به والعصمة تدفعه ، ثم إذا أمكنت نسبته إلى الحامل نسب إليه كما لو أكره إنساناً على إتلاف مال غيره كان الضامن هو الحامل وإذا لم تمكن نسبته إلى الحامل لغا ، كما لو أكره على طلاق أو عتق أو بيع أو إقرار ،

الثاني : الإكراه على فعل لم يبيح الشارع الاقدام عليه بالإكراه كالقتل والزنا ، وهذا لا تنقطع نسبته عن الفاعل فيقتص من الفاعل لمباشرة القتل كما يقتص عنده من الفاعل لتسبيه .

والإكراه عند الشافعي يجبس مخلد وضرب مبرح وقتل سواء في الحكم ، بخلاف إتلاف المال وإذهاب الجاه ، وترد الملاحظة السابقة على هذا ، والله أعلم .

* * *

الكتاب الثاني

في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ

من عادة الأصوليين أن يبدأوا بمباحث هذا الباب بمسألة وضع النصوص ، وهي

اصطلاح أم توقيف؟ ولم نر لإدخالها في هذا الفن سبباً يحمل عليه وإنما يبحث فيها مؤرخو اللغات والذي يهمنا من اللغة معرفة الطارق التي تثبت بها .

طرق معرفة اللغة :

(طرق معرفة اللغة : النقل المتواتر أو أخبار الأحاد أو استنباط العقل من النقل ، ولا قياس في اللغة)

الطرق التي ندرك بها معاني الألفاظ هي إما النقل المتواتر وهو ما رواه جمع يؤمن هدم تواطؤهم على الكذب كالألفاظ السماء والأرض والنار والهواء ومشاكل ذلك ، وأما أخبار الأحاد كغريب الألفاظ ، وأما استنباط العقل من النقل كما يقال الجمع المحلى عام لأنه لو لم يكن عاماً متناولاً لجميع الأفراد لم يحز فيه الاستثناء . أما العقل الصرف فلا شأن له في إدراك اللغات .

بقيت مسألة تنازع فيها الأصوليون وهي ثبوت اللغة بالقياس ، ومعنى ذلك أن يسمى مسمى باسم وفي ذلك المسمى معنى يظن اعتباره في التسمية لدورانها مع ذلك المعنى ثم يوجد ذلك المعنى في غير المسمى الذي ثبت وضع اللفظ له فهل يصح إطلاق ذلك اللفظ على المسمى الذي وجه فيه ذلك المعنى إطلاقاً حقيقياً كما يطلق على المسمى الذي قفل وضعه له أولاً يصح ذلك الإطلاق .

مثاله : الخمر ثبت وضعه للنبي من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، وفيه معنى الستر لأنه يستر العقل . ويظن أن هذا المعنى هو علة التسمية ، ثم وجد ذلك المعنى نفسه في النبيذ المتخذ من التمر أو التفاح مثلاً ، فهل يصح إطلاق لفظ الخمر عليه إطلاقاً حقيقياً . كما يطلق على المعتصر من العنب ، أو يختص الإطلاق الحقيقي بما غامر من من ماء العنب ؟ ومثله لفظ السارق وضع لمن يأخذ المال خفية من حرز ، وقد وجد ذلك المعنى وهو الأخذ خفية في النباش الذي يأخذ أكفان الموتى ، فهل يصح إطلاق لفظ السارق عليه حقيقة أولاً ؟

قالت طائفة : نعم يجوز هذا الإطلاق ، وقالت طائفة : لا يجوز .

والأصح هو الثاني ، لأن العرب إذا عرفت أن الخمر موضوع لما اعتصر من ماء العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم ، بل يكون وضعاً من جهتنا ، وإن عرفت أنها وضعت لكل ما يخامر العقل أو يخمره ثبت الاسم متى وجدت العلة بتوقيفهم لا بقياسنا ، وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون معنى الخمر العصير من ماء العنب ، وأن يكون كل ما خامر العقل خمرًا فلم نتحكم عليهم وتقول ، اتهم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعنى فيه ويخصصونه بالحل ، كما سموا الفرس أدهم لسواده وكتبا لحرته ، ولا يسمون الثوب الأسود أدهم ولا الأحمر كيتا لأنهم ما وضعوا الأدهم لمطلق أسود ، ولا الكيت لمطلق أحمر ، وكما سموا الزجاج الذى تقر فيه المائعات قارورة ، وإن وجد ذلك المعنى فهما .

الاسامى الشرعية :

ورد فى لسان الشارع ألفاظ عربية مستعملة فى معان أكثر مما كانت قد وضعت له كلفظ الصلاة فإنها موضوعة فى أصل اللغة للدعاء ، ثم أريد بها شرعاً مجموع الأقوال والأفعال المعلومة . وكلفظ الزكاة فإن معناها اللغوى البناء ، ثم أريد بها شرعاً قدر معين من المال يعطى لمن أمر الله بإعطائه إياه ، إلى غير ذلك من الألفاظ ، فهل نقل الشارع هذه الألفاظ عن وضعها اللغوى من غير ملاحظة لذلك الوضع أو أنه استعملها فى معناها اللغوى من غير نقل ولا تصرف أو أنه تصرف فيها بالتقييد بعد الإطلاق واستعملها على طريق التجوز ، ثم اشتهرت فصارت حقائق عرفية للشارع ؟

قال المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء بالاول ، وقد رد عليهم القاضى مذهبهم بمسلكين : (الاول) أن هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن ، والقرآن نزل بلفظ العرب فلو أخذ اللفظ واستعمله فى غير ما وضعوه له لم يكن من لغتهم وإن كان عربى الأصل وكذلك إذا استعمله فى بعض موضوعه أو متاولاً لموضوعه ولغير موضوعه . (الثانى) أن الشارع لو نقل الألفاظ عن معانيها اللغوية إلى معان أخرى للزمة تعريف الأمة بالتوقيف ذلك النقل ، فإنه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها ، ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً لأن الحجة لا تقوم بالأحاد ، ثم رد على ما احتجوا به بما يأتى :

(١) احتجوا بقوله : وما كان الله ليضيع إيمانكم) وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس ، وقال صلى الله عليه وسلم : « نهيت عن قتل المصلين ، وأراد به المؤمنين ، وهو خلاف الوضع اللغوي .

وأجاب عن ذلك بأن المراد بالإيمان التصديق والقبلة ، وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة ، وسمى التصديق صلاة على سبيل التجوز ، وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوهاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة .

(٢) احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذى عن الطريق ، وتسمية الإمالة إيماناً خلاف الوضع .

وأجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من أخبار الأحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وإن ثبتت فهذه الشعب دليل الإيمان فتجوز بتسميتها إيماناً .

(٣) واحتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت إلى أسام وكانت استعارتها من اللغة أقرب من لغة أخرى أو إبداع أسام لها .

وأجاب عن ذلك بأننا لانسلم أنه حدث في الشريعة عيادة لم يكن لها اسم في اللغة ، وإذا قيل إن الصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود والحج ليس عبارة عن الطواف والسعى ، قلنا ليس للصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الداء كما في اللغة ، والحج عبارة عن القصد ، والصوم عبارة الإمساك ، والزكاة عبارة عن النمو ، لكن الشرع شرط في إجراء هذه الأمور أموراً أخرى تنضم إليها : فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه ، وفي قصد البيت أن ينضم إليه الوقوف والطواف ، والاسم غير متناول لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع .

ومن هذا يتبين أن القاضى يرى أن الشارع لم يتصرف في الوضع اللغوي أدنى تصرف ، بل أبقي تلك الاسام على ما هي عليه إلا أنه تصرف في الشروط التي تجعل

المسمى اللغوى جزئاً . أما الغزالي فإنه توسط بين القولين فقال لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية ولكن عرف اللغة فتصرف في الأسماء من وجهين : أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع عرف في الاستعمال كما للعرب . والثاني إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها ، فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في إتمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع ، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد ، فسلم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج إليه إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه ،

وأما ما استدل به القاضى من أن القرآن عربى فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربى عن القرآن فإنه لو اشتمل على تلك الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجها عن كونه عربياً أيضاً ، وأما قوله إنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً إنما يجب إذا لم يفهموا مقصوده من هذه الألفاظ بالتركيب والقرائن مرة بعد أخرى ، فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا ما ذكره القاضى رحمه الله ، وإليه تميل .

ومن هذا البيان يتضح خطأ ابن الهمام في قوله : وما قيل الحق إنها مجازات اشتهرت يعنى في لفظ الشارع مذهب القاضى . يشير بذلك إلى ما قاله لليضاوى في المنهاج . وإنما كان قول ابن الهمام خطأ لما عرفته من أن القاضى أبا بكر لا يقول في الأسماء الشرعية بنقل ولا تحوز ، بل أراد للشارع بها معانيها اللغوية وما زاد عن الحقيقة اللغوية شروط زائدة عنها وأن الشارع لم يتصرف في المسميات أصلاً وإنما تصرف في الشروط . وأما كونها مجازات فهو رأى آخر وهو رأى الغزالي والرازى وهو وسط بين رأى المعتزلة القائلين بالنقل من غير مراعاة المعنى اللغوى ، فلا يلزم أن يكون هناك مناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه وبين رأى القاضى الذى يقول

ببقاء الكلمة على وضعها من غير تصرف ، وكذلك قوله عن نحر الإسلام حيث قال : إن الصلاة اسم للدعاء سمي بها عبادة معلومة لما أنها شرعت للذكر فإن الكمال زعم أن هذا ليس إلا مذهب القاضى وهو خطأ ، ومنشأ الخطأ عدم تحريره لمذهب القاضى فإنه استبعد أن يكون قد قال ببقاء تلك الألفاظ على حقانيتها اللغوية لأن كون الصلاة للأفعال المخصوصة فى عهده صلى الله عليه وسلم لا يقبل التشكيك ولكن الغزالي أدرى بمذهب القاضى والذى أوردناه منقول عنه .

تقسيمات اللفظ :

(اللفظ جامد ومشتق ولا يجوز أن يشتق اسم لذات والمعنى قائم بغيرها) تعريف الجامد والمشتق من اختصاصات اللغة وإنما احتجنا إلى ذكره لتوضيح المسائل المبينة على المشتق .

(١) إذا اشتق اسم الذات ، فلا بد أن يكون المعنى الذى يدل عليه المشتق قائماً بالذات التى اشتق الاسم لها ولا يجوز أن يكون قائماً بغيرها . فإذا قلت الله قادر فعناه أنه ذات قامت بها صفة القدرة ، وإذا قلت متكلم فعناه ذات قامت بها صفة التكلم . وبذلك يبطل قول المعتزلة فى تفسير أن الله متكلم أنه خلق الكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى صلوات عليه كلام الله .

وقالوا فى توجيه كلامهم : إنه ثبت إطلاق المتكلم على الله وقيام التكلم بذاته محال لأن الكلام أصوات وحروف وهى أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة فلو لم أن يكون معناه خالق الكلام فى جسم .

وإذا رجعنا إلى اللغة لا نرى فيها تفصيلاً بين من يمتنع قيام المعنى به فيجوز أن يطلق عليه المشتق والمعنى قائم بغيره ، وبين من لا يمتنع القيام به فلا يجوز بل إذا امتنع قيام المعنى بالذات لم يصح لها المشتق أصلاً فإذا رأينا المشتق قد صيغ لها علمنا أن المعنى قائم بها فالتكلم صفة قائمة بذاته تعالى .

ولو كان المعتزلة قد ادعوا أن هذا الإطلاق مجاز لارتفع النزاع ، غير أنه فهم من سوق الأصوليين لأدلتهم إنهم إنما يريدون الإطلاق الحقيقى .

قالوا : قد ثبت الخالق وصفا الله تعالى وليس مشتقا من الخلق بمعنى التأثير لأنه يترتب على ذلك محال ، إذ لو كان التأثير قديماً لزم قدم العالم لاستعالة تخلف الأثر — وهو العالم — عن المؤثر فيلزم وجود العالم في الأزل ، وإن كان حادثاً لزم التسلسل لأنه محتاج إلى تأثير والتأثير محتاج إلى تأثير ، وهكذا فيلزم وجود حوادث لانهاية لها وهو محال كما عرف في موضعه من كتب الكلام . وإذا بطل أن يكون المعنى المأخوذ منه الخالق هو الخلق بمعنى التأثير كان المراد به الخلق بمعنى المخلوق كما في قوله تعالى : (لخلق الله أكبر من خلق الناس) أى للمخلوق الله أكبر من مخلوق الناس وإذا ثبت هذا فالمعنى الذى هو المخلوق ليس قائماً بالذات لأن منه جواهر تقوم بأنفسها فثبت أنه قد يشتق اللفظ لذات وليس المعنى قائماً بها .

والجواب عن ذلك أن معنى الخالق أنه متصف بالخلق ، والمراد به بالنسبة لله تعالى تعلق قدرته بالإيجاد ويكنى في الاشتقاق هذا القدر من الانتساب . فليكن هو المراد بقيام المعنى بذات ما اشتق له المشتق في هذه الصفات . وعلى ذلك يكون معنى قول أبى حنيفة رحمه الله : إن الله خالق قبل أن يخلق ، أن له قدرة الخلق وإلا قدم العالم وهو باطل ، ويراد بصفة الخلق بالفعل تعلق القدرة على وجه الإيجاد بالمقدور ، وهذا التعلق هو عرض النسبة الإيجابية للقدرة وهذا التعلق حادث .

(٢) (الوصف حين قيام المعنى بالذات حقيقة وفيما قبله وما بعد انقضائه مجاز) .

قيام المعنى بالذات إما أن يكون في زمان مستقبل ، وإما أن يكون في الزمان الحاضر ، وإما أن يكون في زمن قد مضى ، فإذا أطلقت الصفة على الذات قبل أن يقوم بها لعلاقة الأول فذلك مجاز اتفاق كما تقول سارق لمن عزم على السرقة ، وإذا أطلقت عليها والمعنى قائم بها كان ذلك حقيقة اتفاقاً كما تقول سارق للتبليس بالسرقة وهى أخذ الشيء خفية ، وإذا أطلقت على الذات بعد انتهاء الفعل كما تقول سارق لمن انتهى من السرقة فهو محل خلاف ، قال بعض : يكون الإطلاق مجازاً ، وقال : آخرون حقيقة ، وفصل آخرون فقالوا : إن كان المعنى مما يمكن بقاؤه اشترط بقاؤه للإطلاق الحقيقي ، وإن لم يمكن بقاؤه لم يكن شرطاً ، والممكن بقاؤه هو المعانى

الذات كالقيام والقعود . وللذات يمكن بقاؤه هو المعاني التدريجية التي لا بقاء لها كالتكلم والتحرك .

احتج القائلون بالمجازية : بأنه يصبح نفى الوصف عن الذات من غير قيد ، فتقول لمن انتهى من قيامه وقعد : هذا ليس بقاءً ، وصحة النفي من غير قيد دليل مجازية الإطلاق إذا وجد ، وهذا الدليل يناقش بأنكم إن أردتم صدق هذا النفي في الحال ، فهذا نفى مقيد لا مطلق ، وإن أردتم صدقه غير مقيد بزمن فذلك ممنوع .

وثانياً : لو كان الإطلاق حقيقة باعتبار سبق انصاف الذات بالمعنى لكان حقيقة باعتبار أن الذات ستدعى بالمعنى ، ويان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال ، فيكون في الحال إما أن يكون هو مناط الإطلاق فينتفى فيما سبق وما لحق ، وإما ألا يكون معتبراً فيه فيكون حقيقة فيهما ، وغير هذين الاعتبارين تحكم ، وقد ثبتت المجازية في الإطلاق قبل الانصاف فلنثبت في الإطلاق بعده ، ويرد هذا الدليل باختيار هذا القيد غير معتبر في حقيقة الإطلاق ولا يلزم منه عدم اعتبار قيد آخر في الإطلاق الحقيقي ، بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي وهو كونه ثبت له الوعد إما قائماً وإما منقضيًا .

واحتج القائلون بالحقيقة بأدلة :

(١) إجماع اللغويين على صحة « كاتب أمس » ، والإطلاق أصله الحقيقية ، وعلى أنه اسم فاعل ، فلو لم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة .

ويعارض هذا الدليل إجماعهم على صحة « كاتب غدا » ، وهو مجاز بالإجماع .

(٢) لو لم يصح إطلاق المشتق حقيقة لم يصح قولنا : مؤمن ، لنائبهم وغافل ، لأنهما غير مباشرين للإيمان ، وهذا باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمناً بنومه وغفلة ، وإلا لجاز أن يقال للمؤمن كافر حقيقة لكفر سبق منه والإجماع على منعه .

والجواب : منع الملازمة الأولى لأن الإيمان ما دام مودعاً حافظاً المدرك فهو

قائم به ، فيكون كل من التائم والغافل مؤمنا حقيقة لقيام المعنى به وتسليم الملازمة الثانية ولا تفيدهم ، لأنه لو أجمع الشرعيون على منع إطلاق هذا اللفظ لم يلزم ذلك منع إطلاقه لغة حقيقة .

فإن قيل : كيف يطلق اللفظان الدالان على معنيين متضادين إطلاقا حقيقيا في وقت واحد لشخص وحدا ، فيقال مؤمن وكافر ؟ وهل هذا إلا جمع بين الضدين ؟ يجاب بأن ذلك إنما يكون جمعا بين الضدين لو قام معنهما في وقت صحة الإطلاقين ، وليس المدعى سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة ، وأين هذا من قيام معنى الضد في الحال ليجتمع المتنافيان ؟ فأحدى الحقيقتين لا يقارنها ثبوت المعنى حتى يجتمع الضدان .

لو ثبت اشتراط بقاء المعنى لصحة الإطلاق لم يكن للشنقات من المصادر السبالة حقيقة مثل متكلم ومخبر ، لأن معنى التكلم والإخبار لا يتصور حصوله إلا بالحصول أجزائه وهي حروف تنقضى أولا فاولا ، ولا تجتمع في حين ، فقبل حصولها لم يتحقق وبعد الحصول انقضى ولا يكون الإطلاق حقيقيا إلا في المسائل الآتية وهي التي تجتمع أجزاؤها معانيها في آن واحد كالقيام والعقود واللازم باطل .

والجواب أن بقاء المعنى يشترط إن أمكن بقاءه وإن لم يشترط بقاء جزء من المعنى مع إطلاق اللفظ .

ومن رأى ابن الهمام أن هذا التفصيل يجب أن يكون مراد مطلق الاشتراط ضرورة لأمرها ثالثا ، فهو وإن قال يشترط بقاء المعنى يريد وجود شيء منه ، فلفظ مخبر إذا أطلق حال الاتصاف ببعض الأخبار يكون حقيقة لأن مثل ذلك يقال فيه أنه حال اتصاف بالأخبار عرفا وإذا كان كذلك وجب أن يحمل كلامه عليه ، ومن المستبعد أن يقول أحد لفظ مخبر في حال الإخبار مجاز ، وإنه لم يستعمل قط حقيقة .

وقد وضع ابن الحاجب المسألة من غير أن يرجح رأيا ، واختار ابن الهمام أن الإطلاق الحقيقي لا يكون إلا لمن قام به المعنى في الحال لسبق ذلك إلى الفهم . وهو ظاهر كلام اللغويين في المجاز المرسل ، فقد جعلوا الإطلاق قبل حصول المعنى مجازا علاقته الأول وبعد انقضائه مجازا علاقته السبق ، وهو الذي يترجح عندنا ،

القول في الدلالات

التقسيم الأول :

قسموا دلالة اللفظ إلى وضعية وعقيلة ، وقسموا الوضعية إلى لفظية وغير لفظية ، واللفظية إلى مطابقة باعتبار إضافتها إلى تمام ما وضع له اللفظ وتضمنه باعتبار إضافتها إلى جزء ما وضع له اللفظ والتزام باعتبار إضافتها إلى لازم المعنى الموضوع له اللفظ ، والنهن ينتقل من اللفظ إلى تمام ما وضع له وجزئه ثم ينتقل من ذلك إلى لازمه لزوماً ذهنياً لا انفكاك له ، وهو اللازم بالمعنى الأخص .

ولا تستلزم المطابقة أختها ، لجواز ألا يكون لما وضع له اللفظ جزء أو لازم بالمعنى الأخص ، وبناء على هذا لا يكون للألفاظ دلالة على المعاني المجازية وإنما هي مرادة بالألفاظ بواسطة القرينة . هذا اصطلاح المناطقة . وأما الأصوليون فالدلالة الوضعية عندهم ما للوضع فيها دخل في الانتقال من الشيء إلى غيره ولو في الجملة . فتتحقق الدلالة الوضعية عندهم في المجاز لأن للوضع دخلاً في فهم المعنى المجازي إذ لولاها لم ينصر ، وتحقق الوضعية في الالتزامية وال لزوم فيها بالمعنى الأعم ، وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين كلما تعلقا .

إصطلاح الحنفية في الدلالات :

قسم الحنفية الدلالة غير اللفظية إلى أربعة أقسام ، وسموها ببيان الضرورة ، وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالة سكوت ، وتلحق باللفظية في إفادة الأحكام .

الأول : أن يلزم عن مذكور مسكوت عنه كما في قوله تعالى في بيان ميراث الأبوين : (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) فإن هذا السياق يدل على انحصار إرثه في الأبوين ، والله أعلم بالثالث ولازمه المسكوت عنه هو ولأبيه الثلثان ، فليس بمجرد السكوت دليلاً على ذلك ، وإنما هو ناتج من الانحصار ، وبيان نصيب أحد المستحقين ، كما في قول القائل : دفعت لك مالى مضاربة على أن لك نصف الربح ،

فمعلوم أن الرج منحصر فيهما ، وقد بين نصيب أحدهما فيلزم منه أن نصيب الثاني هو الباقي .

الثاني : دلالة حال الساك الذي رطيفته البيان مطلقاً أو في تلك الحادثة كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده من قول أو فعل ، فإنه يدل على الإذن فيه إذا لم ينكره ، ومن هنا كان تقريره صلى الله عليه وسلم قسماً من السنة كقوله وفعله ، ومن هذا القسم سكوت البكر إذا استأذنها وليها أو رسوله في تزويجها من معين فسكت ، فإن هذا ينزل منزلة الرضا لدلالة الحال .

الثالث : اعتبار سكوت الساك دلالة كالنفي لدفع التقرير كدلالة سكوته عند رؤيته محجوره ببيع ولا ينهاء على إذنه له في التصرف . لأن ذلك لو لم يعتبر إذناً لأصاب الناس ضرر إذ هم يستدلون بهذا السكوت على الإذن فلا يمتنعون عن معاملة المحجور ، وهذا تقرير بالناس وضرر لهم ودفع الضرر واجب لقوله صلى الله عليه وسلم : لا ضرر ولا ضرار ، ومنه دلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة طلب التقرير بعد تمكنه منه على إسقاط الشفعة لضرورة دفع الضرر عن المشتري .

الرابع : دلالة السكوت على تعيين معدود معروف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره كما يقولون مئة ودرهم أو دينار أو قفيز من بر مثلاً ، فالسكوت عن مئة يدل عرفاً على أنه في الأول درهم وفي الثاني دينار وفي الثالث قفيز .

والظاهر أن الدلالة في هذه الأحوال ليست لمجرد السكوت وإنما هي للقرائن التي حفت بالسكوت ، وقسموا دلالة اللفظ إلى أربعة أقسام :

(١) عبارة النص وهو اللفظ ومعناها دلالة اللفظ على المعنى مقصوداً أصلياً أو غير أصلي وذلك أن اللفظ قد يدان للدلالة على معنى فيسمى مقصوداً أصلياً كما سيق قوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) لقصر العدد على أربع ، فإذا فهم من العبارة معنى آخر لم يسق اللفظ له معنى مقصوداً غير أصلي ، كما دلت هذه الآية على إباحة النكاح . فقصر العدد وإباحة النكاح كلاهما فهم من عبارة اللفظ إلا أن الأول هو الذي سيق له اللفظ والثاني لم يسق له ولا يلزم أن

تكون دلالاته على ماسبق له رضية بالمعنى المنطقي بل يجوز أن تكون التزامية كما في قوله تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) فإنها مسوقة للفرقة بين البيع والربا لأنها رد على المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا وهذه الفرقة دل عليها اللفظ التزاماً لأنها لازم متأخر لحل البيع وحرمة الربا .

(٢) إشارة النص وهي دلالاته على ما لم يقصد له اللفظ أصلاً ، وهذا المعنى يتفاوت الناس في فهمه لأنه يحتاج إلى تأمل : وقد تكون ظاهرة إن كفاها قليل من التأمل ، وتكون ضامنة إن احتاجت إلى دقة تأمل ، مثالها قوله تعالى : (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) الآية مسوقة للدلالة على أن نفقة الوالدات المرضعات إذا كن مطلقات على الأب ، فهذه عبارة النص ويفهم منها أن الولد يحتص بالنسب بالأب لا بالأم لأن اللام للاختصاص واستنبطوا من ذلك أنفراد الوالد بنفقته وأن الولد يكون قرشياً إذا كان أبوه قرشياً لا أمه ، وكذلك يكون كفاً للقرشية تبعاً لأبيه لا أمه . مثال آخر : قوله تعالى في بيان المستحقين للنفقة (للفقراء المهاجرين) أشارت الآية إلى زوال ملكهم عما تركوه في ديارهم التي هاجروا منها لأنه وصفهم بالفقراء . مثال آخر : قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فهي مسوقة لحل الوقاع في ليالي الصيام وأشارت إلى جواز الإصباح جنباً لأنها تدل على الجواز في آخر لحظة من الليل وذلك يستلزم أن يطلع الفجر عليه جنباً لأنه لا وقت يمكن أن يغتسل فيه ثم هو مكلف أن يصوم من أول النهار فيجتمع له وصفان الجنابة والصوم وهذا يستلزم عدم تنافيهما .

ودلالة الإشارة التزامية وإن كان اللزوم في بعض الأحيان خفياً .

ودلالة الإشارة كما قلنا لا يستوى المجتهدون في فهمها ولذلك كانت محل اختلاف كثير وربما فطن بعضهم لمسلم فطن له الآخر ، وفي بعض الأحيان تحمل العبارة من الإشارات ما لا تحتمله . لذلك نازع بعض الطلاب في جواز التشريع بالإشارات ، ولكن يرد رأيهم بما قلنا من أن الدلالة التزامية فيكون إذا صح التلازم

بين معنى العبارة وإشارتها أنه يصح الاحتجاج بها ، وإذا لم يصح التلازم لم تكن معتبرة بحال .

وإذا كان هذا التلازم هو المراد من العبارة وحده مجازاً كان هو العبارة لأنه المقصود حينئذ بالسوق .

(٣) دلالة النص هي دلالة على ثبوت حكم ما ذكر لما سككت عنه افهم المناط بمجرد فهم اللغة وذلك ما يسمى في اصطلاح آخر بالقياس الجلى ، وسواء أن يكون ما سككت عنه أولى بالحكم مما ذكر أو مساوياً له ، مثال ذلك قوله تعالى : (ولا تقل لها أف ولا تنهرهما) فإن عبارته النهى عن التأفف ومناط هذا النهى يفهم بمجرد فهم اللغة وهو الأذى فيدل على النهى عن الضرب والمسكوت عنه أولى من المذكور وهو التأفف .

(٤) اقتضاء النص وهو دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، الرفع مسلط على الذات والذات لم ترفع قطعاً بدليل حصولها فيلزم لصدق الكلام مقدار محذوف هو كلفة حكم فيكون المعنى رفع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .

اصطلاح الشافعية في الدلالة :

قسم الشافعية الدلالة إلى قسمين :

الأول : دلالة المنطوق - وهي دلالة اللفظ في محل النطاق على حكم المذكور نحو دلالة قوله تعالى : (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) على تحريم نكاح الربيبة التي في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها . وينقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح - فالصريح أن تكون الالدة ناشئة عن الوضع ولو تضمننا ، وغير الصريح دلالة اللفظ على لازم له .

وغير الصريح ينقسم إلى مقصود للتكلم من اللفظ وغير مقصود ، والمقصود منحصر استقراء في الاقتضاء الذي تقدم ذكره في اصطلاح الحنفية والإمام وهو اقتران الو . بحكم لو لم يكن الوصف علة له كان القران بعيداً كما في قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال له واقمت أهلي في نهار رمضان : : إعتق رقبة ، فقد اقترن الو . وهو الواقعة بحكم وهو : اعتق ، ولو لم يكن الوصف علة لهذا الحكم استبعدت هذه المقارنة خصوصاً من الشارع .

وغير المقصود : ر في دلالة الإشارة التي قدمناها .

الثاني : دلالة المفهوم وهو دلالة اللفظ لافي محل النطق على ثبوت حكم ما ذكر لما سكوت عنه أو على نفي الحكم عنه ، وهذا انقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ، ففهوم الموافقة هو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت عنه للذكور والحكم وقد يسمى فخرى الخطاب ولحه ، هذا هو الدلالة في اصطلاح الحنفية ولا فرق فيها بين أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم أو لا .

ومفهوم المخالفة أن يدل اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للذكور ويسمى دليل الخطاب وهو خمسة أنواع :

(١) مفهوم الصفة وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الو . ويشترط في الدلالة ألا يكون الوصف كاشفاً ، وأن لا يكون مقصوداً به مدح أو ذم ، وألا يكون قد خرج مخرج الغالب ، وأن لا يكون جواب سؤال عن موصوف بتلك الصفة ، وألا يكون قد قصد به بيان الحكم لذلك الشيء الموصوف لتقدير جهل المخاطب بحكمه أو ظن المتكلم أن المخاطب عالم بالمسكوت عنه أو غير ذلك من الأسباب ، وجملة الشروط ألا يكون للوصف فائدة غير إثبات نقيض الحكم للمسكوت عنه .

مثال مفهوم الصفة قوله تعالى : (فما ملكت إيمانكم من فتياتكم المؤمنات) دل اللفظ بمفهومه على إثبات نقيض حكم الفتيات المؤمنات وهو الحل للفتيات الكافرات والنقيض هو الحرمة .

(٢) مفهوم الشرط وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق بشرط على نقيض ذلك الحكم عند عدم الشرط نحو (وإن كن أرلات حمل فأنفقوا عليهن) دل على إثبات نقيض حكم أولات الحمل وهو وجوب الإنفاق لغير ذرات الحمل والنقيض هو عدم الوجوب .

(٣) مفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عنده مده إلى غاية على نقيض ذلك الحكم بعد الغاية كما في قوله تعالى : (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) دل على إثبات نقيض الحكم للمطابقة ثلاثاً وهو عدم حلها ، وإثباته لمن تزوجت بزواج آخر ثم طلقت منه ، والنقيض هو الحل .

(٤) مفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عنده تقييده بعدد على نقيض فيما عدا العدد نحو قوله تعالى : (فأجلدوهم ثمانين جلدة) .

(٥) مفهوم اللقب وهو دلالة تعليق الحكم باسم جامد على نفي ذلك الحكم عن غيره .
الاحتجاج بالمفهوم :

احتج بالأربعة الأولى بعض الأصوليين ومنهم الشافعية والمالكية ، ونفاه آخرون ومنهم الحنفية .

احتج القائلون بالمفهوم :

(١) بأن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطاب ، كذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة فقد قال قوله عليه السلام : « لى الواحد ظلم يحل عرضه وعقوبته » دليله أن من ليس بواحد لا يحل ذلك منه .

والجواب عن هذا أنهما إن قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما ، وقد صرحا بالاجتهاد إذ قالوا : لو لم يدل على النفي لما كان التخصيص بالذكر فائدة ، وهذا الاستدلال معرض للاعتراض وإن كان ما قالاه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد ويعارضه أقوال جماعة أنكروه كمحمد بن الحسن الشيباني .

(٢) لما قال الله تعالى : (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) قال عليه السلام : « لا زيدن على السبعين » فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه .

والجواب عن هذا أنه خير واحد لا تثبت به اللغة قال النزالى : والأظهر أنه خير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعانى الكلام ، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع عن الطمع والغفران .

(٣) إن الصحابة قالوا : الماء من الماء ، منسوخ بقول عائشة : : إذا التقى الختانان فقد وجب الفسل ، فلو لم يكن الأول دالا على نفي الماء من غير الماء لما كان هناك تعارض بين الحديثين حتى ينفي أحدهما الآخر ، لأن الأول يكون قد دل على وجوب الماء من الماء والثاني دل على وجوبه من سبب آخر .

والجواب أن هذا خبر آحاد ولو صح فليس مذهبا لجميع الصحابة ، بل لبعضهم من طريق الاجتهاد ولا يجب في الاجتهاد تقليدهم ، على أن الوارد في الحديث الأول هو التصريح بطرفي النفي والإثبات وهو لاماء إلا من الماء ونفي الحكم عما عدا المقصور عليه منطوق ولا مفهوم كما يأتي :

(٤) ما ورد من أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب رضى الله عنه : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ فقال : تعجبت مما تعجبت منه ، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال : : هي صدقة تصدق الله بها عليكم . أو على عبادته — فاقبلوا صدقته ، وتعجبهما من بطلان مفهوم قوله تعالى : (إن خفتن أن يفتنكم الذين كفروا) .

والجواب عن ذلك أن هذا لأن الأصل الإتمام ، واستثنى حالة الخوف فكان الإتمام واجبا عند عدم الخوف بالأصل لا بالتخصيص .

(٥) إن ابن عباس فهم من قوله تعالى : (فإن كان له إخوة فلأمه السدس) أنه إن كان له أخوان فلأمه الثلث وكذلك قال : الأخوات لا يرثن مع الأولاد لقوله تعالى : (إن أمروا فليؤتى له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) فإنه لما جعل لها النصف بشرط عدم الولد دل على انتفائه عند وجود الولد .

والجواب أن هذا غايته أن يكون مذهبا لابن عباس ولا حجة فيه خصوصا مع مخالفة أكثر الصحابة له فإذا دل مذهبه على الاحتجاج بالمفهوم دل مذهبه على نقيضه .

(٦) إذا قال له : اشتر لي فرسا أسود يفهم منه نفي الأبيض ، وإذا قال : اضرب الرجل إذا قام يفهم منه المنع إذا لم يقم .

والجواب : إن هذا إما كان لأن الأصل منع الشراء والضرب إلا فيما أذن فيه ،
والإذن قاصر فبقى الباقي على النفي وتولد منه درك من الفرق بين الأسود والأبيض ،
وعناد الفرق لإثبات ونفي ومستند النفي الأصل ومستند الإثبات الإذن القاصر ،
والذهن إنما ينتبه إلى الفرق عند الإذن القاصر لآله لأن أحد طرفي الفرق كان
حاصلاً في أصل .

(٧) إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة فإن استوت المعلوفة
والسائمة في وجوب الزكاة بعد الحديث ، في السائمة زكاة ، واستوى العمد والخطأ في
وجوب الكفارة بعد قول الله تعالى : (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من
النعم) فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل ، والحاجة إلى البيان تعم القسمين
فلا داعي إلى التخصيص وإلا صار الكلام لغواً .

والجواب من ثلاثة أوجه :

١ - أن هذا عكس ما يلزم فإنه عبارة عن جعل طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة
وضع اللفظ ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتب الفائدة عليه والعلم بالفائدة
ثمرة معرفة الوضع ، إما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا .
٢ - أن عماد هذا الدليل أصلان : أحدهما أنه لا بد من فائدة للتخصص . والثاني
أنه لا فائدة إلا الاختصاص بالحكم ، والأصل الأول مسلم والثاني غير مسلم والبواعث
كثيرة واختصاص المذكور بالحكم أحدها وعدم العلم بالفائدة ليس هو العلم بعدمها
فعاد هذا الدليل هو الجهل بالفائدة .

٣ - أن هذا جار في مفهوم الملقب وقد اتفق الجميع على أنه لا مفهوم له .

(٨) أن التعلق بالصفة كالتعلق بالعلة ، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة
والانتفاء بانتفائها .

والجواب أن الخلاف في العلة والصفة واحد ، فتعلق الحكم بالعلة يوجب ثبوته
بثبوتها ، أما انتفاؤه بانتفائها فلا ، بل يبقى بعد انتفاء العلة على الأصل ، وكيف ومن

الجامز تعليل الحكم بعلمين ؟

(٩) استدلالهم : يصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير

الموصوف بتلك الصفات .

والجواب عنها : أن مخالفتها إما لبقائها على الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة .

حجة من نفي المفهوم :

(١) أن إثبات الحكم للمنطوق هو عبارة اللفظ ، أما نفيه عن المسكوت عنه اقتباساً من مجرد الإثبات فلا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواتراً أو جازياً مجراه ، أما نقل الأحاد فلا يكفي إذ الحكم على لغة عليها كلام الله بقول الأحاد مع جواز اللفظ لا سبيل إليه ولا يحتاج نافي المفهوم إلى مثل هذه الحجة لأنها إنما تطلب من يدعي الوضع ولا حاجة إلى الحجة فيها ، لم يضعوه .

(٢) يحسن الاستفهام بعد التخصيص . فمن قال : إن ضربك زيد عامداً فاضربه ، يحسن أن يقول : فإن ضربني خاطئاً أفاضربه ؟ وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم من اللفظ .

(٣) أنا زاعم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة ، فالثبوت للموصوف معلوم منطوق والنفي عن المسكوت عنه محتمل . فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة أو دليل آخر أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل .

(٤) أن الخبر عن ذى الصفة لا ينفى عن غير الموصوف فإذا قال : قام الأسود لم يدل على نفيه عن الأبيض ، بل هو مسكوت عنه ، وإن منع من ذلك مانع ، وقد قيل به لزمه تخصيص القلب والإمم للعلم حتى يكون قولك : رأيت زيدا نفيًا للرؤية عن غيره ، وهذا مكابرة في اللغات .

(٥) أنا كما أنا لا نشك في أن للعرب طريق إلى الخبر عن خبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلما طريق إلى الخبر عن الموصوف بصفة فنقول : اشترت السائمة ، ولو قلت بعده : اشترت المعلوفة لم يكن ذلك ناقضاً للأول .

وعدم الاحتجاج بالمفهوم هو المذهب المختار لقوة أدلته ، وعدم ما يدل على القول به فلا يكون في الكلام حكم شرعي في المسكوت عنه ، وإنما هو على الأصل فإذا كان

الحكم منفيًا عنه كان مستفادًا من بقاءه على الأصل لا من دلائل شرعي وإذا وجد دليل آخر يثبت في المفهوم حكمًا يوافق المنطوق لم يكن معارضا للدليل لأنه لم يفد حكمًا في المفهوم .

درجات المفاهيم :

توهم النفي من الإثبات على ثمان مراتب :

- (١) مفهوم اللقب ، وهذا أجمعوا على عدم الاحتجاج به إلا من شذ .
- (٢) مفهوم الإسم المشتق الدال على جنس نحو : لا تبيعوا الطعام بالطعام وهذا ملحق بالاول ، لأن الطعام لقب لجنسه وإن كان مشتقًا عما يطعم .
- (٣) مفهوم الأوصاف التي تطرأ وتزول كقولك : السائمة تجب فيها الزكاة فلاجل أن الصوم يطرأ أو يزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم وهذا غلط منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص .
- (٤) مفهوم الإسم العام قد ذكرت بهذه الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كما قال : « في الغنم السائمة زكاة ومن باع نخلاً مؤبرة فثمرها للبائع » فيقول : لو كان الحكم عامًا في كل غنم وفي كل نخل لما أنشأ بعدهما استدراكا ، والصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له ، فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك ويجوز أن يكون له سبب آخر سوى التخصيص بالحكم .

(٥) مفهوم الشرط ، وقد احتج به بعض من نفي الاحتجاج بالمفهوم والصحيح عدمه دلي قياس ما سبق من الأنواع لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند الشرط فقط ، عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط ، أما أن يدل على الحكم عند عدم فلا ، و فرق بين ألا يدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر ، وبين أن يدل على النفي فيتغير عما كان ، والدليل عليه أنه يجوز تطبيق الحكم بشرطين كما يجوز بملتين .

(٦) مفهوم الغاية نحو : (ولا تقربوهن حتى يظهروا) ، (فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) وقد أنكر هذا الحنفية وبعض المنكرين المفهوم وقالوا : هو نطق

بما قبل الغاية سكوت عما بعدها فيبقى على ما كان قبل النطق ، والتقاضى أبو بكر وهو من منكرى المفاهيم يقر بمفهوم الغاية لأن قوله : (حتى يطهرن) و (حتى تنكح زوجا غيره) ليس كلاما مستقلا فإن لم يتعلق بقوله : (ولا تقر بهن) وقوله : (فلا تحل له) كان لغوا من الكلام . وإنما صح لما فيه من إضمار وهو قوله حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل ، ولهذا يقيح الاستفهام إذا قال : لا تعط زيدا حتى يقوم ، فلو قال المخاطب : هل أعطيه إذا قام ؟ لم يحسن ، إذ معناه أعطه إذا قام لأن -ية نهاية ونهاية الشيء مقطعة فإن لم يكن مقطع لم تكن نهاية .

وفي هذا نظر فإنه يحتمل أن يقال : كل ما له ابتداء فغاياته مقطع لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية فيكون الإثبات مقصورا أو معدودا إلى الغاية ، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية .

(٧) مفهوم الحصر وإنما نحى : إنما الماء من الماء ، وإنما الشفعة فيما لم يقسم ، وإنما الولاء لمن أعتق ، وإنما الربا فى النسئئة ، وهذا قد أصر الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره ، وقالوا إنه إثبات فقط ولا يدل على الحصر ، فعنى إنما زيد قائم مساو لأن زيدا قائم ، والظاهر خلاف قولهم ، ورجح ابن الهمام أن النفي عن المسكوت عنه مستفاد من المنطوق لا من المفهوم ، وقال : إن الحنفية تكرر منهم نسبة الحصر إلى إنما واستدل على إفادتها الحصر وأنها للنفي عن غير المذكور منطوقاً بأنه يفهم من إنما مجموع الإثبات والنفي فكان موضوعا لذلك المجموع لأن الأصل فى الفهم تبعيته للوضع .

ومثل الحصر وإنما الحصر باللام الاستغرافية الداخلة على أحد جزأى الجملة والآخر أحص نحو : الأعمال بالنيات ، والشفعة فيما لم يقسم ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم ، والبيئة على من ادعى واليمين على من أنكر ، أما إذا كان أحد الجزأين هماً والثانى صفة معرفة بالإضافة فلا يفيد الحصر إلا إذا قدم نحو : صديق زيد ، أما عكسه فلا يفيد .

(٨) مفهوم النفي والإثبات نحو : لا عالم إلا زيد ، وهذا قد أنكره خلاة منكرى

المفهوم فقالوا إن الكلام نفي لإثبات فيه فخرج بقوله لإمعناه لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصوداً على الباقي ، وهذا ظاهر البطلان لأن الكلام صريح في النفي والإثبات مقطوع بفهمه منه فلا معنى للتشكيك فيه .

التقسيم الثاني :

ينقسم اللفظ باعتبار ظهور دلالة على المعنى إلى أربعة أقسام :

(١) النص وهو اللفظ الذي ظهرت دلالة على المعنى الذي سبق له مع احتمال التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً .

(٢) الظاهر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالة على المعنى الذي لم يسبق له واحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً .

(٣) المفسر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالة على معناه الوضعي مع احتمال النسخ وحده .

(٤) المحكم وهو اللفظ الذي ظهرت دلالة على معناه الوضعي بدون احتمال شيء .

وبهذا التفسير تكون الأقسام المذكورة متباينة لأن كل قيد في أحدها يضاد ما في الآخر . ولا يمنع اجتماع الظاهر والنص في لفظ بالنسبة إلى السوق وعدمه ، وقد ينفرد النص ولكن الظاهر لا ينفرد أبداً ، لأن كل لفظ لا بد له من معنى سبق له .

اصطلاح الشافعية :

قسم الشافعية الحكم إلى ظاهر ونص ، فالظاهر عندهم الذي له دلالة ظنية راجعة نشأت عن وضع أو عرف فإن صرف عن هذا المعنى الظاهر ، فأريد به المعنى المرجوح لقرينة فهو المقول . والنص ما دل على معنى بدون أن يحتمل معنى آخر . وعرفه في المحصول بأنه اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال .

والحكم أعم من الظاهر والنص ، فيصدق على كل منهما ولا ينافي التأويل فهو عندهم ما استقام نظمه للإفادة ولو بتأويل .

وقسم الشافعية التأويل إلى بعيد ، وقريب ، ومتعذر غير مقبول ، وهو ما لا يحتمله اللفظ بناءً على أن المراد بالتأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر ، وذكروا من التأويلات البعيدة وجوهاً استدركوها على الحنفية ، ونحن نذكر هذه المسائل وما أجاب به الحنفية عن استدراك الشافعية تنبيهاً للذهن إلى كيفية الاستنباط .

(١) مذهب الحنفية أن الرجل إذا أسلم وعنده أكثر من أربعة نسوة إنه إن كان تزوجهن بعقد واحد فعليه أن يتدء . نكاح أربع منهن ويفارق سائرهن ، وإن كان زوجهن بعقد استبقى الأربع الأول وفارق سائرهن . ومذهب الشافعية أن له اختيار أربع منهن مطلقاً ، واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام لتيلان الثقفى الذى أسلم وعنده عشرة نسوة : « أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن » .

فقال الحنفية : إن المراد بقوله أمسك ابتدء . أو استبقى الأول . قال الشافعية : لأنه يبعد أن يخاطب بمثل هذا حديث عهد بالإسلام من غير بيان ، والظاهر من الإمساك الاستدامة دون الاستئناف .

(٢) وهى كالأولى فيمن أسلم على أختين قال له عليه الصلاة والسلام : « أمسك أيتهما شئت ، فأوله الحنفية كالأولى ، والتأويل هنا أبعد لما فيه من التصريح بقوله : أيتهما شئت .

وابن المهام وافق على بعد التأويل هنا وقال إن الأوجه رأى محمد بن الحسن ومالك ، والشافعى ، وأحمد ، وهو أنه فى الأولى يختار أربعاً شاء منهن وفى الثانية يختار أى الأختين شاء .

(٣) مذهب الحنفية أنه يجوز فى الكفارة أن يطعم واحداً ستين يوماً كما يجوز أن يطعم ستين مسكيناً يوماً ، وقال الشافعية : لا يجوز إلا أن يطعم ستين مسكيناً مستدلين بظاهر قوله تعالى : (فأطعم ستين مسكيناً) وأوله الحنفية بأن المراد به إطعام ستين مسكيناً وحاجة واحد فى ستين يوماً حاجة ستين مسكيناً فى يوم ، وهذا التأويل بعيد لما فيه من اعتبار ما لم يذكر وهو المضاف وإلغاء ما ذكر من عدد المساكين . وقد وافق ابن المهام سائر الأئمة فى هذه المسألة أيضاً لضعف التأويل .

(٤) مذهب الحنفية أنه يجوز أن يخرج في زكاة أربعين شاة قيمة الشاة ، ومذهب الشافعية وجوب الشاة عيناً ، ولا تجزى القيمة مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام : « في كل أربعين شاة شاة » وأوله الحنفية بأن المراد به مالية الشاة لأن المقصود دفع الحاجة ، والحاجة إلى ماليتها كالحاجة إليها ، وقال الشافعية : إن هذا تأويل بعيد لأنه يلزم منه ألا تجب الشاة نفسها لأن الواجب ماليتها ومتى لم تجب لم تجزى ، وكل معنى استنبط من حكم فأبطله باطل .

قال الحنفية : إن الذى دعانا إلى هذا التأويل معنى ونفس : أما المعنى فللعلم بأن الأمر بالدفع إلى الفقراء لإيصال الرزقهم الذى وعدهم الله به ، والرزق متعدد من طعام ، وشراب ، وكسوة ، فقد وعدهم الله أصنافاً من الرزق وأمر من عنده ماله صنف واحد أن يؤدى موعود الله فكان ذلك إذنا بإعطاء القيم ضرورة ، وحيث لم تبطل الشاة وإنما بطل تعيينها ومعنى ذلك بطلان عدم إجزاء غيرها وصارت محلاً للدفع هى وقيمتها ، فالتعليل وسع المحل للحكم ولم يبطل المنصوص عليه وليس التعليل إلا لتوسعة المحل ، وأما النص فلما روى عن معاذ أنه قال : « إئتوني بخميس أو ليس مكان الشعير والذرة أهون عليكم ، وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، والخميس ثوب طوله خمسة أذرع ، واللبس ما يلبس من الثياب . فظهر أن ذكر الشاة كان لتقدير المسألة ولأنه أخف على أرباب المواشى لا لتعين الشاة .

(٥) مذهب الحنفية أنه يجوز للحررة البالغة أن تلى نكاح نفسها من غير إذن وليها ، ومذهب الشافعية أنه لا يجوز مستدلين بقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، وقال الحنفية : إنه محمول على الصغيرة والأمة والمكاتب ، أو أن « باطل ، معناه يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي ، وهذا تأويل بعيد لأنه يجوز أن يكون قصد النبي صلى الله عليه وسلم ، منع استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما خالفوا ظاهر الحديث لضعفه ، فإن سليمان بن موسى رواه عن الزهري ولم يسل الزهري عنه لم يعرفه ، ومثل هذا في عرف المتكلمين إنكار للرواية لاشك فيها . خصوصاً وقد عارضه ما هو أصح منه وهو ما رواه مسلم

من قوله عليه السلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها » ، والأيم هي من لا زوج لها بكراً أو ثيباً وليس للولي حق في نفسها سوى تزويجها فجعلها أحق بالتزويج منه ، فالحديث الأول دائر بين أن يحمل فيه « باطل » ، على أنه يؤول إلى البطلان أو يترك العمل به للمعارض الراجح وأما الحل على الأمة الصغيرة والمجنونة فإنما هو في حديث « لا نكاح إلا بولي » ، أي من له ولاية وهي نفاذ القول ، فيخرج نكاح العبد والأمة والمجنونة والمعنوة والصغيرة إذ لا ولاية لهم . ويدخل فنكاح الحرة العاقبة البالغة لأن لها ولاية وإذ دل الحديث الصحيح وهو « الأيم أحق بنفسها » ، على صحة مباشرة الأيم النكاح لزم كون لا نكاح إلا بولي لإخراج الأمة والعبد والصغيرة والمعنوة والمجنونة وغاية ما فيه أنه تخصيص لعام ، وليس هو احتمال من الاحتمالات وقد ألجأ إليه الدليل فتمين .

هذا ما قالوه ولا يخلو عن بعد في التأويل فإن قوله : « الأيم أحق بنفسها » ، يحتمل أن يكون في اختيار الأزواج حيث يكون رأيها فيه هو الرأي المعتبر ، ويحتمل أن يكون في مباشرة العقد بنفسها ، ويحتمل كليهما ، والحديث الثاني : نفى اعتبار النكاح بدون الولي وهو يحمل بدون مباشرته أو بدون إذنه ، والحديث الأول الذي احتج به الشافعية يرجع الاحتمال الثاني وهو أن المراد الإذن فتكون نتيجة الأحاديث الثلاثة أن المرأة لها الحق في اختيار زوجها ثم يلزم مصادقة الولي أي إذنه ، ثم تكون المباشرة منها أو منه ، وليس له الحق أن يختار لها الزوج بدون رضاها ، ومعنى أحقيتها أنه إذا امتنع من تزويجها من تحتارة من الأكفاء رفعت الأمر إلى القاضي ليقوم هو بتزويجها بحاله من الولاية العامة فيحل محل الولي الخاص لهضله ، والقاضي هو الذي يمكنه إثبات العضل وكفاءة الزوج المختار .

وإنما قلنا تباشره هي أو الولي لأنه لا معنى لترجيح أحد المعنيين على الآخر في قوله : « أحق بنفسها » ، فهي أحق في اختيار الزوج وفي المباشرة ، لأنه لم يرق دليل صحيح على منع مباشرتها العقد بنفسها كما بينا ، ولا يخالف هذا مذهب الحنفية إلا في ضرورة المصادقة من الولي على الزواج قبل حصوله فإنهم لا يحبونه ولكنهم يثبتون له حق المعارضة لحقه في كفاءة الزوج .

وربما يكلام بعد ذلك في تفسير الآية ما هي ؟ فسرنا الحنفية بمن لا زوج لها بكرأ كانت أو نيبا ، وفسرها غيرهم بمن فقدت زوجها بموت أو طلاق بعد الدخول حتى كان من مذهبهم ثبوت الحق للول وهو الأب أو الجد عند الشافعي ، أو الأب فقط . عند مالك ، أن يجبر البكر البالغة على النكاح ؛ وإنما فسرنا بذلك لما في الحديث من مقابلتها بالبكر حيث قال : والبكر تستأمر في نفسها ، ولا يستأمر إلا من له رأى وهي البالغة فكان وليها أحق بنفسها منها ، ومعنى ذلك أنه هو الذي يختار لها الزوج ويكون رأيه فيه هو الرأى المعتبر وليس من الواجب عليه إلا استئثارها .

(٦) مذهب الحنفية أنه لا يجب تبييت النية في الليل في صيام رمضان ولا في النذر المعين وقته بل تصح النية قبل الزوال ، ويجب ذلك في قضاء رمضان ، وفي النذر المطلق عن وقت ، ومذهب الشافعية وجوبه في الجميع ، مستدلين بحديث « لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل » ، فحمله الحنفية على القضاء ، والنذر المطلق ، فخصصوا عمومهم من غير مقتضى .

أجاب الحنفية بوجود معارض العموم في النقل حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول النهار قبل الزوال . وفي الواجب المعين حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل : « أذن في الناس أن من كان أكل فلا يأكل بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم ، فإن اليوم يوم عاشوراء » ، فإن قوله من لم يكن أكل فليصم يراد به الصوم الشرعي المعتبر بدلالة قوله في القسم « من كان أكل فلا يأكل بقية يومه » . ولو اتحد حكم الأكل وغيره في عدم الاعتبار لقال لا يأكل أحد ، ويوم عاشوراء واجب منعين فثله رمضان والنذر المعين يجمعها كلها تعيين الوقت فلم يبق تحت الحديث إلا الواجب غير المعين وقته وهو القضاء والنذر المطلق والكفارات . وقد قال الشافعية بصحة صوم النفل إذا نواه نهاراً عملاً بالمخصص الأول وتركوا المخصص الثاني من غير حجة تدفعه .

(٧) مذهب الحنفية أن سهم ذوى القربى من الغنائم يوزع على الفقراء منهم لأن المقصود سد خلة المحتاج ولا حاجة مع الغنى ، ورأى الشافعية أنهم يستحقونه جميعاً

غنيهم وفقيرهم للعموم في قوله تعالى : (ولذي القربى) لظهور أن القرابة تجعل سبيلاً للاستحقاق مع الغنى تشریفاً للذي صلى الله عليه وسلم .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما - وا العموم لقوله عليه الصلاة والسلام : « يا بني هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس وعروضكم عنها بخمس الخمس » ، والمعرض عنه والزكاة إنما هو للفقير فكذا المعرض .

(٨) مذهب الحنفية أنه يجوز إعطاء الزكاة لشخص واحد من أى صنف من الأصناف المذكورة في آية (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) . وقال الشافعية : لا بد من توزيعها على الأصناف الثمانية بحيث يعطى كل منهم ، وأقل الجمع ثلاثة فما فوقها لأن اللام للا - اق وكان مقتضى اللام استغراق جميع أفراد الأصناف ، ولما كان متعذراً حمل على الجميع فيلزم الإعطاء لأقله من صنف .

وأجاب الحنفية بأن سياق الآيات يدل على أن المقصود بيان المصارف وذلك أنه سبحانه قال : (ومنهم من يلزمك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون) فأراد أن يدفع لهم الرسول ورضاهم عنه إذا أعطوا وغضبهم إذا سخطوا ببيان من يستحق الصدقة من الناس وكونه للتملك والمملك غير معين بعيد ينبو عنه العقل والشرع وإنما المستحق هو الله تعالى وأمر بصرف ما يستحقه إلى من كان من هذه الأصناف ، فإن كانوا بهذا القدر من الأمر مستحقين فبلا ملك ، والاستغراق غير مراد إجماعاً فبقى اللام على الجنسية ويكون معنى الآية يستحق الصدقات هذه الاجتناس ، فإذا دفع إلى من تحقق فيه الجنس واحداً أو أكثر من - أو أكثر فقد أدى ما عليه ، وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وزع صدقات ولم يعم الاجتناس ، وكذلك فعل الخلفاء من بعده ، فلا يلزم أن كل صدقة تعطى لجميع أفراد الأصناف ولا لأقل الجمع من كل صنف ، والله أعلم :

التقسيم الثالث :

ينقسم اللفظ باعتبار الخفاء إلى أربعة أقسام :

الأول : وهو ما خفي مدلوله بعارض غير الصيغة ، ويكون ذلك إذا وضع لفظ المفهوم ثم يعرض لجزئ يرى بيادى الرأى أنه من أفراد عارض يحفى به كونه منها ، مثال ذلك السارق عرف شرعاً فى الآخذ نصاباً خفية من حرز مثله ، فإذا نظرنا إلى النباش والطرار نرى بيادى الرأى أنهما من أفراد لانهما أخذتا المال خفية من حرز مثله ولكن عرض لهما عارض يحفى كونهما من أفراد السارق وهو اختصاص كل منهما باسم فيتوقف فى اعتبارهما إلى قليل تأمل يتبين منه أن الطرار اختص لزيادته فى المعنى الذى به سمي السارق سارقاً لأنه يسارق الأعين المتبقطة فيثبت له الحد لدلالة النص لا بالقياس ، لأن الحدود لا تثبت بالقياس ، وأن النباش اختص باسم لتقصه فى المعنى الذى به سمي السارق سارقاً لأن المال الذى يأخذه لا تجرى فيه الرغبة والعنة بل ينفر منه كل من علم أنه كفن ميت مع عدم مملوكيته لأحد فلا يحدد السارق حد السرقة عند أبى يوسف ومحمد .

الثانى : المشكل وهو ما خفى مدلوله لتعدد المعانى التى يستعمل فيها مع العلم بأن اللفظ مشترك فيها مجاز ، مثال ذلك « أنى » من قوله تعالى : (فأتوا حرثكم أنى شئتم) فإنها تستعمل بمعنى أين وبمعنى كيف فاشتبه المراد على السامع وبزول الاشتباه فى المشكل بالتأمل ، وبه يتبين أن المراد هنا المعنى الثانى بقرينة قوله : (نساؤكم حرث لكم) ودلالة تحريم الكتاب للقربان فى الآذى وهو قدر الحيض .

الثالث : المحل وهو ما خفى المراد منه لتعدد معانيه ولا يعرف إلا ببيان كالمشتر الذى تعذر ترجيح أحد معانيه وكالذى أبهم المتكلم مراده منه لوضعه لغير ما عرف أنه موضوع له أصل اللغة كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا .

الرابع : المتشابه وهو ما خفى المراد منه بحيث لا ترجى معرفته فى الدنيا لأحد أو لا ترجى إلا للراستخين فى العلم حسبما يحى كالصفات التى ورد بها القرآن الله تعالى نحو : اليد ، والوجه ، والعين وكالافعال نحو الزول ، وكالحروف فى أوائل السور .

وبهذا يتبين أن الإشكال والإجمال والتشابه دائرة مع الاستعمال لأعلى مجرد الوضع
اللفرى كالمشترك اللفظي ، فإنه يدور مع تعدد الوضع وحده ، أما الخفاء فإنه يدور
مع عروض التسمية لأحد أفراد مفهوم .

وإذا بين المجمل نيانا شافيا بقطعي فهم ومفسر . وبظني فهم مؤول ، وإن كان للبيان
غير شاف خرج المجمل من الإجمال إلى الإشكال ، فيجوز حينئذ طلب بيانه من غير
المتكلم لأن بيان المشكل يكفى فيه الاجتهاد .

تحقيق في التشابه :

لأنزاع في أن التشابه واقع في الأدلة ، وزيد اتباع ذلك بمسائل فيه ، وإقامة
البرهان عليها .

١ — التشابه في الأدلة قليل .

والبرهان على ذلك النص الصريح فقد قال القرآن عن المحكمات : (هن أم الكتاب)
وأم الشيء معظمه ، كما قالوا : أم الطريق بمعنى معظمه ، وأم الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية
له الجامعة لأجزائه ونواحيه ، وإذا كان كذلك فقولته تعالى : (وأخر متشابهات)
إنما يراد بها القليل ، إذ أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس كثيراً ، وعند ذلك
لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدي ، وكيف وقد سماه الله كذلك فقال : (هذا بيان
للناس وهدي) وقال : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) وإنما أنزل
القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والملمس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان
وهدي ، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدي ، فدل على أنه ليس بكثير ، ولولا أن
الدليل أثبت أن في القرآن متشابهات لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك لم يتعلق
بالمكلفين حكم من جهته إذا لم يدركوا معناه يزيد على قدر الإيمان به .

وهذا إنما هو في المتشابه الحقيقي ، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ،
ولا نصب لنا دليل على المراد منه ، حتى إذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها
وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومفزاها .

ولا شك في أن هذا قليل لا كثير ، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به .

وكذلك لا يقع في قواعد الدين السكّية ، وإنما يقع في الفروع الجزئية ، والبرهان على ذلك الاستقراء الدال على أن الأمر كذلك أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة متشابهاً وهذا باطل . وبيان الملازمة أن الفرع مبنى على أصله يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح بانهضاحه ، ويغنى بخفائه وعلى الجملة فكل وصف في أصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه ما في الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول مرتبط بعضها ببعض في التفريع عليها ، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سرياه فيما ارتبط به من الأصول الأخرى ، فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكن ثبت أنه كذلك فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من الأصول ، وهى القواعد السكّية سواء في ذلك ما كان في أصول الأعمال أو أصول الاعتقادات .

٢ — تأويل المتشابه .

تسليط التأويل على المتشابه لا يلزم ، إذ قد تبين أنه قد تبين أنه لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به ولا يجوز على رأى ، لأن الغرض أنه لم يقع ببيانه بالقرآن الصريح أو الحديث الصحيح أو الإجماع القاطع ، فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير جائز . وأيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل ، وهم الأسوة والقودة ، والآية تشير إلى ذلك وهى قوله تعالى : (فأما الذين فى نلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) ثم قال : (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من هدى ربنا) .

وقد ذهب جماعة من متأخرى الأمة إلى تسليط التأويل عليها رجوعاً إلى ما يفهم من أوضاع العرب فى كلامها من جهة الاستعارة والكناية والتبثيل ، وغيرها من أنواع الاتساع تأنيساً للطلاب ، وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم مع إمكان

الوقف على قوله : (والراسخون في العلم) وهو أحد القوانين المفسرين ، وهي مسألة اجتهادية .

ولكن الصواب في ذلك ما كان عليه السلف .

وقد اعتاد الشافعية أن يقبوا المجمل بجزئيات ينفون أنها منه :

(١) التحريم المضاف إلى الأعيان نحو (حرمت عليكم أمهاتكم) ، (حرمت عليكم الميتة) ليس بمجمل ، بل ظاهر في معنى معين ، ودليل ذلك الاستقراء من أدلة الشرع الجزئية ، فإنه يفيد أن ذلك إنما يراد منه تحريم الفعل المقصود منها حتى كأن ذلك المعنى هو الذى يتبادر إلى الفهم عرفاً من قولك : حرمت الحرير ، يعنى لبسه ، وحرمت الخمر ، يعنى شربها ، فلا إجمال في مثل ذلك .

وقال قوم : إنه مجمل لأن الأعيان لا تنصف بالتحريم ، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين ، وليس يدرك ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها أو أكلها ، أو النظر إليها أو بيعها ، أو الانتفاع بها فهو مجمل لكثرة الأفعال ، وليس بعضها أولى من بعض . وهذا كلام فاسد لأن عرف الاستعمال عين المراد كما يعنيه الوضع ، فهذا الاستعمال حقيقة عرفية فيما قدمنا وهو تحريم الفعل المقصود من العين .

(٢) لا إجمال في قوله تعالى : (فامسحوا برؤوسكم) لأنه إما أن يكون هناك عرف في مثل هذا الاستعمال يصحح إرادة البعض ، فيقتضى وجوب المسح مسمى الرأس وهو الكل . وعليهما لا إجمال ، وقد ادعى المالكية عدم العرف فأوجبوا مسح الكل ، وادعى الشافعية وجوده فأوجبوا مسح البعض المطلق وثبوته في نحو قولهم : مسحت يدي بالمنديل ، فإنه لا يقتضى المسح ب كله . بل يقال إذا مسح بجزء منه والباء إذا استعملت مع الفعل اللازم كانت للتعدية ، وإذا استعملت مع المتعدي كانت للتبعية لفهم ذلك من المثال المذكور ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، والجواب عن الأول أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في مثله ما ذكره بخلاف ما إذا دخلت الباء على غير الآلة نحو : مسحت وجهي ووجهي حيث الباء صلة . والجواب على الثاني أن استعمال الباء في التبعية لم يصح .

وقال الحنفية : إن هذه الآية مجملة في المقدار ، وبيان ذلك أن الباء إذا دخلت على الآية تعد الفعل إلى المحل فيستوعبه نحو : مسحت يدي بالمنديل فاليد كلها مسحوة ، وإذا دخلت على المحل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها ، وخصوص المحل هنا وهو الرأس لا يساوى آلة المسح وهي اليد . فلزم أن يكون المراد بعض المحل ومطلق التبعض ليس بمراد ، وإلا كان يكفي مسح البعض الحاصل مع غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب وهو منفي اتفاقاً ، فلزم كون التبعض مقداراً لاعمين له فكان مجملاً في السكينة الخاصة ، وقيل : إنه يعينه قدر الآلة وهي اليد وهي غالباً ربع الرأس فلزم ، فإذا لا إجمال . والخلاصة أن المالكية ينفون الإجمال ويوجبون مسح الكل لأنه لا عرف في مثل هذا التعبير يوجب تبعض المسح ، والشافعية ينفونه ويوجبون مسح البعض المطلق . لأن العرف في مثله ثابت بذلك ، والحنفية على القول الأخير ينفون الإجمال ويوجبون مسح البعض المعين بقدر آلة المسح وهو ربع الرأس وعلى القول الأول يثبتون الإجمال في السكينة ثم يعينون المقدار ببيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو أنه كان يمسح على ناصيته ، والناصية ربع الرأس .

(٣) لا إجمال في نحو قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » بما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمه فإن الحديث نفي صفة وهي الخطأ والنسيان وليس نفي هذه الصفة مراداً قطعاً بدليل وجودهما وإنما المراد لازم النفي . وقال بعض الأصوليين بجم . استدل الجمهور بأن العرف في مثل هذا التعبير قبل مجيء الشرع رفع المؤاخذه والعقوبة قطعاً فهو واضح في ذلك فلا إجمال . وقد يقال كان يجب أن يسقط عنه الضمان إذا أتلّف مال الغير لأنه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولكنه لا يسقط بالاتفاق . والجواب أن الضمان ليس بعقوبة ما يقصد به التعويض على المتلف ولذلك وجب الضمان على الصبي ولبس من أهل العقوبة .

قال الذين ادعوا الإجمال لا بد في مثل هذا التعبير من إضمار فعل يتعلق به الرفع والأفعال متعددة ولا مرجح والجواب أنه متضح عرفاً بما بينا .

(٤) لا إجمال فيما ينفي من الأفعال والمراد نفي صفاتها نحو : « لا صلاة إلا بطهور » لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب - لا صيام لمن لم يبيت الليلة من الليل - لا نكاح إلا بولي »

والدليل على عدم الإجمال أنه إن ثبت أن الصحة جزء من مفهوم الإسم الشرعى ولا عرف للشارع يصرف عنه كان الكلام على ظاهره فى نفي وجود المسمى ، وإن لم يثبت أن الصحة جزء من المفهوم بل كان الإسم يطلق فى لسان الشرع على الصحيح وغيره ثبت فيه عرف أقوى وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى ، ونحو : لا علم إلا مانفع ، ولا كلام إلا ما أفاد ، تعين فلا إجمال . ولو قدر انتفاء العرفين الشرعى والنوى فالأولى حملة على نفي الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم بخلاف ما لا يكمل فهو أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا إجمال وليس هذا إثباتاً للغة بالترجيح بل ترجيح لأحد المجازات بالعرف فى مثله ، ولذلك يقال هو كالأدنى إذا عرى عن الفائدة . وقال القاضى هو مجمل لأنه ينكر العرف الشرعى فيه فلا بد من تقدير شيء وهو مختلف فيفهم منه أحياناً نفي الكمال نحو : لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد ، فكان متردداً بينهما ولا مرجح فلزم الإجمال ، والجواب أن اختلاف العرف والفهم ، إنما كان للاختلاف فى أنه أهو ظاهر فى نفي الصحة أو نفي الكمال ؟ فكل يجتهد بحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عند الفريقين لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجع بما ذكرنا .

(هـ) لا إجمال فى قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن الإجمال إما أن يكون فى اليد أو القطع ، وكلاهما باطل ، أما اليد فإن حقيقتها لغة جملة العضو إلى المنكب ، وأما القطع فإن حقيقته الإبادة فلا إجمال .

وقال بعض الأصوليين : هو مجمل لأن اليد تقال للجملة من رموس الأصابع إلى المنكب ، وتقال لما من رموس الأصابع إلى المرافق ، ولما من رموس الأصابع إلى الكوع ، والقطع يطلق على الإبادة والجرح فلزم الإجمال فى كليهما ، والجواب : إما تمنع ذلك ، بل اليد والقطع حقيقة فيما قدمنا لظهوره فيه ، مجاز فى غيره إذ الظهور والتبادر من علامات الحقيقة والذى اضطرم إلى حمل النص خلاف الظاهر منه هو بيان السنة فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالقطع من الكوع لا من المنكب .

(٦) إجمال فيها له مسميان شرعى والغوى ، بل هو ظاهر فى الشرعى ، وقال القاضى :
 يحمل فيهما ، وقال الغزالى : يحمل فى النهى ؛ وقال الآمدى : ظاهر فى النهى للغوى ؛
 وتوضيح ذلك أن الشارع كما تقدم تصرف فى كثير من الاسماء اللغوية فجعلها لمعان
 خاصة عرفت منه فإذا وردت هذه الالفاظ فى كلامه فى خير أو أمر أو نهى فهل
 يكون المراد منها معانيها اللغوية أو الشرعية ؟ مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام :
 « لاتصوموا يوم النحر ، فهل المراد بالصوم المنهى عنه الصوم الشرعى حتى يكون
 اللفظ دالا على انعقاده إذ لولا إمكانه ما قيل له لاتفعل ، أو المراد الإمساك للغوى
 حتى لا يكون اللفظ دالا على الانعقاد ؟ ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة
 بنت حبيش « دعى الصلاة أيام أقرائك ، ، وقوله « لاتبع ما ليس عندك » .

قال الجمهور : لا إجمال وهو ظاهر فى المعنى الشرعى لأن عرف الشارع يقتضى
 بظهور اللفظ فى المعنى الشرعى .

وقال القاضى : يحمل فى المعنيين لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يناطق العرب
 بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه ، وفى هذا نظر ، لأن غالب عادة الشارع استعمال
 هذه الاسماء على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية ، وإن كان فى كثير مطلقها
 على الوضع للغوى كقوله : « دعى الصلاة أيام أقرائك ، و « من باع حراً ، فإن
 الصلاة الشرعية حال الحيض ويبيع الحر كلاهما لا يتصور إلا بموجب اللغوى فأما
 الشرعى فلا .

ومن هنا رجح الغزالى ظهور الإسم فى معناه الشرعى فى الإخبار والأمر وظهور
 المعنى اللغوى فى النهى ، لأن المسمى الشرعى هو الفعل الصحيح والمنهى عنه ليس
 بصحيح ، وأجيب عن ذلك بنفى أن الشرعى هو الصحيح وإنما الشرعى هو الهيئة
 التى بينها الشارع صحت أم لم تصح ؟ على أن امتناع الإسم الشرعى فى النهى لا يقتضى
 الإجمال ، وإنما يقتضى الظهور فى المعنى اللغوى وهذا هو الذى حمل الآمدى على جملة
 فى النهى اللغوى ، أما الخفية فاعتبروا فى الاسماء الشرعية وصف الصحة بمعنى ترتب
 الأثر واستتباع الغاية ، وهذا معنى الصحة عند مخالفتهم وإن كان ههنا هذا مجرء

معنى الصحة في المعاملات لأن الصحة فيها ترتب الأثر مع عدم طلب التماسخ وإذا لم يمكن ذلك في العبادات لأن مانه عنده منها لا ترتب عليه آثاره كان المراد بألفاظها صورة الفعل مع نيته في العبادات ويكون مجازاً شرعياً في جزء المفهوم لأن المفهوم صورة فعل صحيحة :

والخلاصة أن الحنفية يرون أن الألفاظ الشرعية مسماها الفعل الشرعي الصحيح ، فإذا وردت في نهي كان المراد بصحتها في المعاملات ترتب الأثر عليها فقط فتقع في الوجود مترتباً أثرها عليها مع النهي عنها ، وأما إذا وردت العبادات فالمراد بها الصورة مع النية فقط لأن العبادة المنهى عنها يستحل أن يترتب عليها أثرها ، إذ لا فرق فيها بين فاسد وباطل ويكون ذلك استعمالاً مجازياً .

وأنت إذا راجعت ما قدمناه في الأسماء الشرعية رأيت أنه لاحق للقاضي في قوله بالإجمال هنا لأنه يرى أن هذه الألفاظ باقية على معانيها اللغوية لم يتصرف فيها الشارع بنقل ولا تجوز فكان اللازم أن تكون ظاهرة في المعنى اللغوي لا مترددة بينه وبين المعنى الشرعي لأنه لا يقول به .

(٧) إذا حمل الشارع لفظاً شريعياً على آخر وأمكن في وجه التشبيه محلان : شرعي ولغوي ، لزم الشرعي كما في قوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة » ، يحتمل أنه مثله في استحقاق الثواب ، أو اشتراط الطهارة ، وهو المحمل الشرعي ، ويحتمل أن يكون مثله في أن كلا فيه دعاء ، وكذلك قوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ، يحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها وهو المحمل الشرعي ، ويحتمل أنهما يسميان كذلك لغة ،

والدليل على ظهور المعنى الشرعي ، أن عرف الشارع إنما هو تعريف الأحكام لأنه بحث لبيانها ولم يبحث لتعريف اللغة .

وقال قوم : إنه يحمل بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي ومنهم الغزالي ، قالوا لأن كلا محتمل ، وليس حمل الكلام عليه رداً له إلى العبث ولم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالإسم اللغوي فهذا ترجيح بالتحكم ، ورد بأنه لا تحكم وإنما الترجيح بما عرف أن الشارع معرف للأحكام .

(٨) إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وعلى ما يفيد معنى واحداً وهو متردد بينهما فهو يحمل .

وقال بعض الأصوليين : يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد يتمين حمله على المفيد ، وهذا القياس فاسد ، لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولغوا يحل عنه منصب المشرع ، أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكلماته التي أفادت معنى واحداً لعلها أغلب وأكثر ، ما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح .

واعلم أن الإجمال الذي تردد ذكره في هذه المسائل يراد به عدم اتضاح معنى اللفظ أو عدم ظهوره في معنى من المعاني التي يحتملها .

الترادف والاشتراك :

يراد باللفظين المترادفين ما اتحد مفهومهما وبالاشتراك أن يتعدد المفهوم ويتحد اللفظ ، والترادف واقع في اللغة ولا معنى لإقامة البرهان على جوازه بعد تحقيق وقوعه كالبر ، والقمع ، والقعود والجلوس ، أو غير ذلك ، ما لم يجعله نقلة اللغة محل خلاف .

أصل — يجوز إيقاع كل من المترادفين مكان الآخر إلا إذا منع من ذلك مانع شرعي ، وقيد بعض الأصوليين الجواز بما إذا كان اللفظان من لغة واحدة وقيل لا يجوز مطلقاً ، قال المانعون : لو صح وقوع كل بدل الآخر لصلح أن يقال بدل الله أكبر في افتتاح الصلاة : خدای أكبر ، والجواب عن ذلك من قبل الحنفية القول بالموجب حيث هم يصححون ذلك ، وأما من قبل غيرهم فيجيبون أن ذلك إنما هو المانع الشرعي وهو التبعيد باللفظ المتوارث ، وقد قيدنا الجواز في الأصل بعدم المانع الشرعي .

وقال المجوزون بشرط اتحاد اللغة : إن اختلاط اللغتين مانع من التركيب ، وهذه مقدمة لادليل عليها إلا أن السلف لم يفعلوا ، وكفى بهذا في نظرنا دليلاً ، وأما لإبطال ابن الهمام لهذا الدليل بالمعروف وهو ما استعمله العرب في معنى

وضع له في غير لغتهم فغير متضح لأن المعرب خرج عن العجمة باستعمال العرب له في لغتهم لأنهم صقلوه بالصقال العربي حتى شابه أوضاعهم ، وصيغهم ، ولذلك نرى قول المجيز بشرط اتحاد اللغة أوضح .

وليعلم أن هذا الخلاف إنما هو في غير القرآن لأنه ، ما تعبدنا الله بلفظه وسيأتي لهذا مزيد إيضاح في الكلام على القرآن .

وكما ثبت في اللغة الترادف ثبت الاشتراك ، ومعاجم اللغة ملأى منه وكثيراً ما نجد اللفظ الواحد يدل على معان مختلفة قد تكون متناسبة وقد لا تكون فلا محل للمناقشة في وقوع المشترك ، وإنما يبحث الباحث عن أسبابه وهي بحسب ما وصلنا إليه أربعة .

(الأول) اختلاف القبائل فإن الأمة العربية تتألف من شعبين عظيمين : هذنان ، وقحطان ، وكل شعب يتألف من قبائل شتى ، وبطون متفرقة مساكنهم وجهاتهم وربما اصطلحت قبيلة على أن تريد بكلمة مسمى واصططلحت أخرى على أن تريد بها مسمى آخر ، وقد لا يكون بين المعنيين أدنى مناسبة ، فلما نقل الناقلون لغة العرب لم يهتم أكثرهم بنسبة كل معنى لقييلته .

(الثاني) أن يكون بين المعنيين معنى يجمعهما فتصلح الكلمة لكل منهما لذلك المعنى الجامع وهذا ما يسمونه بالاشتراك المعنوي ، وقد يغفل الناس ذلك المعنى الجامع فيظنون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي ومثال ذلك القرء فإنه في لغة العرب : الوقت المعتاد ، فيقولون للحمي قرء ، أى دور معتاد تكون فيه ، وللثريا قرء ، أى وقت معتاد تظهر فيه ، وللرأة قرء أى وقت تحيض فيه ، ووقت تظهر فيه ، ومثل ذلك النكاح فإنه في لغة العرب : الضم ، فاللفظان ضمنا إلى بعضهما نكاح وهذا هو العقد ، والجسمان ضمنا إلى بعضهما نكاح ، ولكن اللفظ اشتهر لإطلاقه على العقد فظن الشافعية أنه حقيقة فيه والجسمان منه الإطلاق عليه أوضح ، فظنه الحنفية حقيقة أنه فيه ، والحقيقة أنه مشترك معنوي فيما يجمع الأمرين ولكن كثرة إطلاقه في لسان الشرع على العقد حتى إنه لم يرد في القرآن مراداً به غيره إلا على ضرب من التعسف .

(الثالث) أن توضع الكلمة في الأصل لمعنى ثم يتجاوز بها إلى معنى آخر لعلاقة

ثم تقتضى هذه العلاقة أو تزول ، فيظن أن الكلمة وضعت لكل من المعنيين غير منظور لتناسب بينهما ، وقليل من نقلة اللغة من عنى بالفصل بين المعانى الحقيقية للألفاظ وبين المعانى المجازية لها .

(الرابع) أن يضع الواضع الكلمة لمسمى ، وعند الإشارة إليه يكون مع المسمى غيره فينتفها عن السامع من غير أن يتأكد حقيقة ما وضعت له الكلمة فتستعمل في الشيء وفيما كان معه وفيها جميعا ، وربما انفصالا بعد ، وقد يكونان ضددين ، كما في نحو : جون ، فإنه وضع في الأول للسحاب ، وفيه الأبيض والأسود ، حتى إذا كان أبيض صرفا أو أسود صرفا فهو جون .

هذه على ما يظهر جميع الأسباب التي ينتج منها الاشتراك في اللغة ، أما أن يضع واضع كلمة لمعنى ثم يضمها بعينها لمعنى آخر من غير أن يكون بين المعنيين علاقة أو تشابه ، فهذا ما لا نظنه وقع إلا قليلا كوضعهم صيغة مفعول للزمان والمكان مثلا .

وقوع المشترك في لسان الشارع :

المقصد من التشريع العمل بما يدل عليه اللفظ . والمشارك لا يدل على أحد معنيين بعينه ما لم يكن مصحوبا بقرينة تبينه ، فإذا جاء غير مبين والفرض أن المراد به أحد معانيه كان مهما بالضرورة إذ يستحيل العمل بمقتضاه لعدم العلم به ، ولا معنى للإجابة بأن ذلك ينبنى عليه الاجتهاد في تعرف المراد ، فينال المجتهد الثواب ، إذا أنه ليس من مقاصد التشريع الإلهي أن يقع المكلف تحت عبء الاضطرار في تعرف المهمات عما قصد منه العمل ، وبناء على ذلك لا يصح ورود المشترك في التشريع إلا إذا اقترن به ما بين المراد ، والقرينة إما حالية وإما مقالية .

مثال : قال الله تعالى (وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتون من ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن) الرغبة : لفظ مشترك بين الميل إلى الشيء والميل عنه ، وإنما يبينه الحرف الذي يعديه في الأول رغبة فيه ، وفي الثاني رغبة عنه ، فإذا حذف الحرف صار مشتركا . وبالرجوع إلى ما كانت عليه العرب إذ ذاك في هذا الشأن (وهو القرينة الحالية) نعم أن ولي البنات كان يطعم في مالها فلا يعطيا

إياه ، ورغبة في أن يتزوجها إن حسنت في عينه فيكون له ماها ، وقد لا تحسن في عينه فيرغب عن أن يتزوجها فلا يعطيها ماها لئلا يقول إلى زوجها ، وكل من الأمرين أراد الشارع النهي عنه ، فالقرينة دلت على أن المراد الأمران معا .

مثال آخر : (والمطلقات يتربصن بأقسمهن ثلاثة قروء) والقرء : يطلق على الحيضة ، كما يطلق على الطهر ، وقد قدمنا أنه في أصل اللغة : الوقت المعتاد ، وهذا الوقت المعتاد إنما يكون في الأشياء الدورية التي تعرض على الحال الأصلية ، وليس هذا إلا الحيضة ، ويؤكد ذلك أمران : الأول : أن العدة تعرف برأية الرحم من الحمل ، والذي يعرف ذلك إنما هو الحيض . الثاني : أنه من عادة القرآن أن يكتفى عما لا يحسن ذكره ، وهو هنا الحيض لا الطهر ، ويظهر أن أكثر اللغات تطلق على الحيض ، الشيء المعتاد أو الدوري ، وعامة معمر يقولون عنه العادة .

مثال آخر : (ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) المحيض : صيغة تطلق في لسان العرب على الزمان والمكان كما يمانه من الصبغ فهو مشترك بينهما ، والقرينة الحالية تفيد أن المراد المكان لا الزمان لأنهم ما كانوا يعتزلون النساء في زمان الحيض ، وفعل الرسول عليه الصلاة والسلام الثابت مبين لما اشترك من ألفاظ القرآن ، كما أنه مبين للجمل منه .
عموم المشترك :

المراد بعموم المشترك أن يطلق ويراد منه جميع معانيه ، وهذا منعه جمهور الأصويين ، وأجازه فريق منهم ، واختار آخرون جوازه في النفي دون الإثبات ، وآخرون جوازه فيما عدا المفرد منه .

والمجوزون اختلفوا فيه إذا استعمل في جميع معانيه أهو حقيقة أم مجاز ؟

والذي يظهر أن ذلك موقوف على القرينة ، فإن قامت قرينة على إرادة جميع المعاني فلا مانع منه مطلقاً ، والوقف على القرينة حتم في جميع الألفاظ المشتركة ، فليست تستعمل في فصيح الكلام إلا مقترنة بما يبين المراد منها وإلا كان استعمالها محلاً بالإبانة فلا يكون من وراء الكلام فائدة .

العموم والخصوص :

العام هو اللفظ الدال على استغراق أفراد مفهوم نحو (إن الإنسان لفي خسر)
قال إنسان عام أى يدل على استغراق أفراد مفهومه ، فإذا حلل اللفظ آل إلى جميع
أفراد ذلك المفهوم الذى وضع لفظ إنسان ليدل عليه حكمه كذا ، والخاص ما ليس بعام .
مباحث العام :

(العموم من عوارض الألفاظ من جهة وضعها للدلالة على المعانى ، فالعام هو
اللفظ الموضوع لاستغراق أفراد ما يصلح له) .

لا يوصف بالعموم الأفعال ولا المعانى ، فلا يقال عطاء فلان عام لأن عطاءه
زيداً متميز عن عطائه عمرأ من حيث إنه فعل فليس فى الوجود فعل واحد هو عطاء
وتكون نسبته إلى زيد وعمره واحدة ، ولا يقال الوجود عام لانتظامه الجوهر
والعرض لأنه ليس فى الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات ، وإن كانت
حقيقته فى العقل واحدة .

أما قولنا : الرجل ، فإن له وجوداً فى الأعيان وفى الأذهان وفى اللسان ، أما
وجوده فى الأعيان فلا عموم له فيه ، إذ ليس فى الوجود رجل مطلق ، بل إما زيد
وإما عمرو ، وأما فى اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فيها إلى زيد وعمره
واحدة فيسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة ، وأما فى الأذهان
فمن معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل ،
فإذا رأى عمرأ لم يأخذ منه صورة أخرى بل تكون نسبة الصورة إليهما واحدة وهذا
معنى كليته .

وبهذا يظهر معنى قولنا إن العموم من عوارض الألفاظ من جهة الدلالة على المعانى
فلا توصف به المعانى ولا الأفعال . واختار ابن الهمام أن العموم قد توصف به المعانى
بشيء ، فيكون العموم مشتركاً معنوياً بينهما ، وهذا بناء على أن معنى العموم شمول
أمر لمتعدد . وكل من المعنى واللفظ محل لهذا الشمول وبين أن الخلاف لفظى منشؤه
الخلاف فى معنى العموم وهو شمول الأمر لمتعدد ، فالذى يعتبر وحدة الأمر الشامل
شخصية منع الإطلاق الحقيقى على المعنى لأنه لا يتصف بالعموم حيثئذ إلا المعنى الذهنى
ولا يتحقق وجوده عند الأصوليين .

صيغ العموم :

صيغ العموم هي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمحلى بأن الجنسية والفكرة المنفية والجمع المحلى باللام والإضافة .

ما وضعت له هذه الصيغ :

اختلف المتكلمون فيما وضعت له الصيغ التي يفهم منها العموم على ثلاثة أقوال :
(الأول) أنها موضوعة لأقل الجمع ، وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص ،
(الثاني) أنها موضوعة للاستفراق إلا أن يتجاوز بها عن وضعها ، ويسمون أرباب العموم .

(الثالث) أنها لم توضع لخصوص ولا لعموم ، بل أقل الجمع داخل فيها لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع ، وهو بالإضافة إلى الاستفراق للجميع أو الاقتصار على الأقل أو تناول . أو عدد بين الأقل ، والاستفراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام ، ويسمون الواقفية .

ثم إن أرباب العموم اختلفوا عند التفصيل في ثلاث مسائل :

(الأولى) في الجمع المنكر ، فقال قوم منهم : هو كالمجمع المرفوع ، وإليه ذهب الجبائي ، وقال قوم : يدل على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستفراق .
(الثانية) الجمع المحلى ، فقال قوم : هو الاستفراق ، وقال قوم : هو لأقل الجمع ولا يحمل على الاستفراق إلا بدليل .

(الثالثة) المفرد المحلى ، فمنهم من قال : هو تعريف الواحد فقط ، وذلك في تعريف المجهود ، وقال قوم : هو الاستفراق ، وقال قوم : يصلح للواحد والجنس وبعض الجنس فهو مشترك .

أدلة أرباب العموم :

(١) إن العموم معنى من المعاني المعقولة ، وتكثر الحاجة إلى التعبير عنه ، فكيف لا يضع له أهل اللغة ما يدل عليه ؟ وليس هذا الدليل بشيء لأنه قياس .

واستدلال في اللغات ، واللغة إنما ثبتت توقيفاً ونقلًا لا قياماً واستدلالاً ، ولو سلم أن ذلك واجب في الحكمة فن يسلم عصمة واضعي اللغات حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها ، وقد حصل أن من المعاني المعقولة ما لم يوضع له لفظ ، فقد عقلوا معنى الماضي والمستقبل والحال ، ولم يضعوا للحال لفظاً مخصوصاً ، وعقلوا الروائح كما عقلوا الألوان ، ولو لم يضعوا لها ألفاظاً مخصوصة وإنما عرفوها بالإضافة.

على أن أرباب الوقف لا يسلبون أن العرب لم تضع للعموم لفظاً ، بل وضعوا له لفظاً صالحاً له ولغيره ، وهي ألفاظ العموم لأنها عندهم مشتركة بين العمل والخصوص كما قدمنا .

(٢) إنه يحسن اتباع هذه الألفاظ الاستثناء فنقول : من دخل داره فهو آمن إلا غلانا ، ومعنى الاستثناء إخراج ما يجب دخوله لولا الاستثناء ، لأنك لاتقول : أكرم الناس إلا الثور .

ويرد هذا بأن للاستثناء فائدتين : الأولى ما ذكر ، والثانية إخراج ما يصلح أن يدخل تحت المستثنى منه ويتوهم أن يكون مراداً به ، واللفظ عند أهل الوقف صالح للعموم ، فالاستثناء لقطع هذه الصلاحية لا تقطع وجوب الدخول .

(٣) إن الألفاظ تؤكد بما يدل على الاستغراق ، فيقال : أكرم العلماء أجمعين ، وتأكد الشيء ينبغي أن يكون موافقاً لمعناه ومطابقاً له ، لذلك كان تأكيد الخصوص غير تأكيد العموم ، فيقال : أعط زيدا عينه ، ولا يقال أعط زيدا كلهم .

ويرد على هذا من جهة الواقعة : أنا نسلم أن لفظ الجمع يتناول قوماً ، وهو أقل الجمع فما زاد ، ويجوز أن يقال أكرم القوم كلهم ، لأن للقوم كلية وجزئية بخلاف زيد ليس له بعض فليس فيه كل ، وكما أن لفظ العموم لا يعين مبلغ المراه منه بعد مجاوزة أقل الجمع ، فكذلك لفظ العلماء والكلام في أنه لاستغراق الجنس أو لأقل الجمع أو العدد بين الدرجتين ، وكيفما كان فلفظ الكلية لائق به ، على أنه لو كان لفظ العلماء دالاً على الاستغراق بأصل وضعه لم يحسن أن يقال كلهم وكأقمتهم ، فإنما نذكر هذه الزيادة لأزيد فائدة .

(٤) صيغ العموم لا يجوز أن تكون لأقل الجمع خاصة لما سيأتى ، ولا يجوز أن تكون مشتركة لأن المراد يبقى مجهولاً ولا يفهم إلا بقرينة ، وتلك القرينة لفظ أو معنى ، فإن كانت اللفظاً فالنزاع فى ذلك اللفظ قائم لأن الخلاف فى أنه هل وضع للعرب صيغة تدل على الاستغراق أو لا ؟ وإن كان معنى فالمعنى تابع للفظ فكيف تزيد دلالة على اللفظ .

ويرد هذا بأن قصد الاستغراق يعم بقرائن مختلفة لا يمكن حصرها فى جنس ولا ضبطها بوصف كالقرائن التى يعلم بها خجل الخجل ووجل الرجل وجبن الجبان ، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال : السلام عليكم ، أريد به التحية أو الاستهزاء ؟ وقد تكون دليل العقل كمصوم قواه تعالى : (والله بكل شىء عليم) ومنه تكرير الألفاظ المؤكدة ، وأما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد لمن يسلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وعينه تابع للفظ ؟ بل هذه أدلة مستقلة يفيد القرآن جملة منها علوماً ضرورية .

فان قيل : بم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ ؛ وبم عرف الرسول من جبريل ، وجبريل من الله حتى عمموا الأحكام ؟ أجيب : أما الصحابة فإنهم علموا ذلك بقرائن أحوال النبى صلى الله عليه وسلم وتكريراته وعاداته المتكررة ، وعلمه التابعون من أحوال الصحابة كذلك ، وأما جبريل فإنه سمع من الله بغير واسطة ، فأنه تعالى يخلق له العلم الضرورى بما يريد به بالخطاب ، وإن رآه مكتوباً فبأن يراه مكتوباً بلمغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها .

(٥) وهو عمدة أرباب العموم لإجماع الصحابة ، فإنهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه ، وأنهم كانوا دليل الخصوص لا دليل العموم ، فعملوا بقول الله : (يوصيكم الله فى أولادكم) واستدلوا به على إرث قاطمة حتى نقل أبو بكر عن النبى صلى الله عليه وسلم : نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، وقوله تعالى : (وذروا ما بقى من الربا) وقوله : (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« الأئمة من قريش ، و د لا وصية لوارث ، و د من ألقى سلاحه فهو آمن ، و د لا يرث
القاتل ولا يقتل والد بولده ، إلى غير ذلك مما لا يحصى من ألفاظ العموم
في الكتاب والسنة .

وهذا الدليل لم يتمكن خصوم أرباب العموم من رده رداً مقنعاً ، وقد حاول
الغزالي نقضه ، كما نقض الأدلة السابقة فلم يأت بشيء ، ولذلك اقتصر ابن الهمام
على هذا الدليل .

وقال أرباب الخصوص :

إن أقل الجمع هو القدر المتيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه . ولا سبيل
إلى إثبات حكم بالعدد .

وهذا استدلال فاسد لأن كون هذا القدر متيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة
والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة أن يكون حقيقة أم مجازاً ؟ كما أن كون النذب
متيقناً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في ؟ كما أن كون النذب متيقناً من الأمر
لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب ، وكون الفعلة الواحدة متيقنة في الأمر لا يوجب
كونه مجازاً في التكرار .

وأيضاً إن هذا الدليل يناقض ما ادعوه من أن أقل الجمع هو المفهوم فقط ،
لأن هذا يؤدي إلى أن الباقي مشكوك فيه ، وإن كان أقل الجمع هو المفهوم فقط كان
الباقي غير داخل قطعاً ، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكروا في أصل المسألة ورجعوا
إلى مذهب أهل الوقف .

قال أرباب الوقف :

(١) وضع هذه الألفاظ للعموم إنما يعرف بعقل أو نقل من أهل اللغة أو عن
الشارح آحاداً أو تواتراً ، فالعقل لا دخل له في إثبات اللغات ، والنقل الأحادي
لا يقوم حجة ، والتواتر لا يمكن ادعاؤه ، لأنه لو حصل لأفاد علماً ضرورياً ، وحاصل
هذا الوجه مطالبة بالدليل وليس بدليل ، وقد أقام أرباب العموم الدليل .

(٢) إنا رأينا العرب تستعمل لفظ العين مسمياته ، ولفظ اللون في السواد والبياض والحرارة استعمالاً واحداً متشابهاً فقضينا بأنه مشترك ومن ادعى أنه حقيقة في واحد مجاز في الآخر فهو متحكم ، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر ؛ فقلنا رأينا عاماً لا يتطرق إليه التخصيص سواء في الكتاب والسنة أو في محاورات الناس ، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم فقد تحكم ، فيلزم الاعتراف بالاشتراك .

وحاصل هذا يرجع أيضاً إلى المطالبة بالدليل على أن هذا ليس من قبيل المشترك ولم يقيموا دليلاً على أنه حقيقة في الخصوص وفي العموم .

(٣) يحسن الاستفهام عند إطلاق هذه الألفاظ : يراد به البعض أم الكل ؟ فإذا قال من له الأمر : من أطاعني فأكرمه ، حسن أن يقال له : وإن كان فاسد الأخلاق ؟ فيجيب بلا أو نعم ، وإذا قال : من أخذ مالى فأقتله ، حسن أن يقال له : وإن كان ابنك ؟ فيجيب بلا أو نعم ، وهكذا . وهذا دليل الاشتراك في الوضع ، ويحاجب بأن هذا لا يصلح دليلاً لأن المجاز متى كثر استعماله كان للبستفهام الاحتياط . ورأى الغزالي موافق لرأى الجمهور في أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم واستدل بثلاثة أوجه :

(١) الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوط الاعتراض عن أطاع ، فإن السيد إذا قال لعبده : من دخل اليوم دارى فأعطه درهما ، فأعطى كل لم يكن للسيد أن يعترض عليه فإن عاتيه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً وقال : لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير ، وإنما أريد الطوال ؟ فللعبد أن يقول : ما أمرتني بإعطاء الطوال بل بإعطاء من دخل وهذا داخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً ، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال : لم تمطه ؟ فقال : لأن هذا طويل وكان لفظك عاماً فقلت لملك أردت القصار ، استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك وللنظر إلى الطول وقد أمرت بإعطاء الداخل ؟

(٢) لزوم النقض والخلف عن الخبر العام إذا قال قائل ما رأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفاً منقوصاً وكذباً . فإن قال أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً وهذه النكرة كصيغ الجمع فإنها نعم عند القائلين بالعموم ولذا قال الله تعالى (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى تورااً وهدى للناس) ، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم فإن لم يكن طاماً فلم ورد النقض عليهم ؟ فإن هم أرادوا غير موسى تحت اسم البشر ؟

(٣) الاستحلال بالعموم ، فإذا قال الرجل : أعنت عبيدي وإمائي ومات عقيب قوله جاز لمن سمعه أن يزوج من عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة ، وإذا قال العبد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع ، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات ، ولو قال : غانم عبيدي حر وكان له عبدان اسم كل منهما غانم وجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك فإن كان لفظ العموم فيما وراء أقل الجمع مشتركاً كان ينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة عن دخل الدار وينبغي أن يرجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها .

وليس أدل على الوضع من إلى الأفهام ولذلك كانت هذه الأدلة مما يجعل رأى الجمهور حقاً واضحاً وغيره لا يعول عليه .

الجمع المنكر :

ليس إجماع المنكر طاماً للقطع بأن رجالاً لا يتبادر منه عند الإطلاق استغراقهم كما لا يتبادر ذلك في رجل ، فلو قال قائل : قام رجال ، لا يفهم منه أحد أن المراد ثبوت القيام لجميع أفراد الرجل ،

ولما كان الخلاف في هذا البيهقي غير مفهوم جملة بعضهم لفظياً مبنياً على تفسير العموم فمن فسره بأنه شمول متعدد أعم من أن يكون مستغرقاً لجميع الأفراد أو غير مستغرق أثبت العموم للجمع المنكر ، ومن فسره بالعموم بما فسرنا وهو أن يكون اللفظ دالاً على استغراق الأفراد ففي عموم الجمع المنكر لأنه لا يقبل أحكام العام

المستغرق من التخصيص والاستثناء ، فلا يقال أعط رجلاً إلا زيدا لأن الاستثناء لإخراج ما لولاه لدخل ، ولو قيل ولا تعط زيدا كان طلباً مستقلاً لا تخصيصاً للطلب الأول لانقضاء عمره الإستغراق .

وهذا خير حل للخلاف ، وإن كان بعض المؤلفين حاول أن يثبت استغراق الجمع المنكر بأنه يحمل على المرتبة المستغرقة للاحتياط ، وهذا لا يفيد في الموضع لأن الموضع هو ما وضع له الجمع المنكر لأنه يحمل على مرتبة من مراتبه للاحتياط .

وبعد فني العموم الاستغراق عن الجمع المنكر نقول إنه موضوع للشتراك بين مراتب الجمع وهو الجمع مطلقاً وقد اختلفوا في أقل الجمع :

فقال الجمهور : أقله ثلاثة فلا يطلق عن ما دونها إطلاقاً حقيقياً بل من باب التجوز ، وقيل أقله اثنان فيطلق عليهما حقيقة .

استدل الجمهور باحتجاج ابن عباس على عثمان رضي الله عنهما فإنه دخل على عثمان فقال : إن الآخرين لا يردان الأم عن الثالث فإن الله سبحانه يقول : (فإن كان له إخوة فلأمه السدس) والآخران ليسا بإخوة بلسان قومك ، فقال عثمان : لا أستطيع أن أرد أمراً وارث عليه الناس وكان قبلي ومضى في الأمصار ، ومعنى قوله الآخران ليسا بإخوة أى حقيقة لقول زيد بن ثابت : الآخران إخوة أى مجازاً بين الكلام ، وتسليم عثمان لابن عباس ثم عدوله إلى الإجماع دليل كون الآخرين ليسا بإخوة حقيقة وكونهما آخرين مجازاً لأنه لما عدل إلى الاحتجاج بما يفيد الإجماع دل على أنهم حملوا إخوة في القرآن على آخرين ، فكان مجازاً فيه بالضرورة لثبوت نفي الحقيقة مع وجود الاستعمال فبقى كونه مجازاً .

وكما يطلق الجمع على اثنين مجازاً يطلق على الواحد أيضاً مجازاً عند قيام المصحح نحو رأيت رجلاً في رجل يقوم مقام الكثير .

ومذهب الجمهور هو الواضح لتبادر ما فوق الإثنين عند إطلاق لفظ الجمع والتبادر علامة الحقيقة .

وبعد تحقيق وضع ألفاظ العموم إذا استعملت فيما وضعت له نثرع في الكلام على درجة دلالة العام على تلك الأفراد : أى دلالة قاطعة أم ظنية ؟

قال أكثر الحنفية : إن دلالة العام على جميع الأفراد قطعية ما لم يتبع بالقرينة الدالة على إرادة بعضه ، وقال الجمهور : إن دلالة ظنية .

استدل الجمهور بأن أكثر ماورد من ألفاظ العام أريد به بعضه ، حتى قيل : مامن عام إلا خصص . وهذه السكوية أيضاً خصصت بنحو (والله بكل شيء عليم له ما في السموات وما في الأرض) وكثرة إرادة بعض الأفراد بالعام تورث الاحتمال في كل جزئ من جزئيات العام ، فتصير دلالة ظنية .

قال بعض الحنفية في رد هذا الوجه : إنا نمنع كثرة بعض أفراد العام به لأن ذلك إنما يكون إذا اقتصرت به قرينة تدل على هذه الإرادة من لفظ أو غيره وهذا قليل جداً ، أما إذا جاء بعد ذلك نص يخرج لبعض الأفراد وهو الكثير ، فإنه لا يدل على أن العام أريد به بعضه وإنما يدل على الإخراج بعد أن كان الحكم منتظماً لجميع الأفراد وهو الذي نسميه نسخاً وهو كلام وجيه جداً بناء على ما قرره الحنفية من اشتراط المقارنة في التخصيص وإن النص المتراخي فضلاً عن أنه لا يسمى مخصصاً لا يدل على أنه أريد بالعام بعض أفراد ، ومن هذا يفهم أنه لا حق لابن الهمام في ملاحظته على هذا الرد لأن الخلاف ليس في الأسماء والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيق كما يأتي بيانه .

واستدل الحنفية بأن لفظ العام قد ثبت أنه وضع لمسمى فتقطع باستعماله في معناه عند الإطلاق أي حيث لم تقم القرينة الصارفة له عن حقيقته لأنه لا يجوز أن يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً إلا بتلك القرينة ، وذلك كالتخصص فإنه يدل على معناه الحقيقي قطعاً متى لم تقم قرينة صارفة عن ذلك المعنى ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ .

وثمره هذا الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص كأن يقول إنسان لمن تلزمه طاعته أعط زيداً ثم يقول : لا تعط أحداً ، فن قال إن كلا من العام والخاص قطعي في الدلالة على معناه عمل بالمتأخر منهما أي أكان الخاص أو العام ، فإذا تكلم بالخاص أولاً كان العام ناسخاً له ، وإذا تكلم بالعام أولاً كان الخاص ناسخاً له في التقدير الذي حصل التعارض فيه ، ومثال ذلك من التشريع أن رهطاً من عكل - أو قال عرينة -

قدموا فاجتروا المدينة فأمر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلفاح وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها ، فدل ذلك على طهارة بول هذه اللقاح وبقية الإبل مثلها ، وإن اجتهد في توسيع المحل بأن سبب هذه الطهارة أنها ما كولة اللحم كان ذلك الحكم شاملاً لبول ما يؤكل لحمه ، فهذا نص خاص ثم جاء بعده « فرضاً » حديث أبي هريرة « استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه » وهو عام ينتظم بول ما كول اللحم وغيره فكان هذا قاصحاً للنص الأول الخاص للتساوى في القطعية .

والذين يقولون بظنية العام يقدمون الخاص عليه سواء تقدمه أو تأخر عنه . فإن تقدمه يعتبر دليلاً على أن المراد بالعام غير ذلك الخاص وكذلك إن اقترن به وإن تراخى نسخ منه بقدره .

والنظر الصحيح يقضى بصحة رأى الخنفية في أن العام دليل قطعي ينتظم جميع الأفراد ما لم يقترن به ما يدل على أن المراد بعضه وأنه هو والخاص سواء في ذلك .

متى يجوز العمل بالعام :

تقدم أن العام ينتظم جميع الأفراد وقد يرد عليه التخصيص كما يأتي . فإذا خصص لم يكن منتظماً إلا ما وراء الخاص . فإذا روى لفظ عام لفقيه فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عما يخصه من أدلة الشرع الأخرى أو يتوقف في الحكم حتى يبحث عن المخصص ؟ وإذا أوجبنا البحث فإلى أي حد يجب التوقف ؟ هل إلى أن يقطع بعدم المخصص أو إلى أن يغلب ذلك على ظنه ؟ .

نقل كثير من الأصوليين الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص . قال الغرالى : لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن أدلة المخصص . لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعدم يظهر . ونقل هذا الإجماع غيره كالامدى وابن الحاجب .

وهذا النقل مشكل . لأن عبارة اليعضاوى في (المنهاج) تفيد أن المسألة محل نزاع . حيث قال : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص . وابن سريج أوجب طلبه ثم استدل على رأيه . وقال الإسئوى : في المسألة مذهبان : جوزة الصيرفي ومنعه ابن سريج .

هكذا حكاه الإمام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه (المحصول والمنتخب) هناك لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه إشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب (الحاصل) بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع في (المحصول) في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب اهـ .

وقد أراد المتأخرون أن يجمعوا بين رأى من حكى الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وبين رأى الصيرفى بأن خلافه إنما هو فى اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به ، فإنه قال : إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومته ثم إن ظهر مخصص فيتنغير ذلك الاعتقاد . هكذا نقله عنه إمام الحرمين والأمدى وغيرهما ، وقد يقال إن الفرق بين الاعتقاد والعمل تحكم لأن الاعتقاد إنما هو العمل ، وعبرة البيضاوى لا تحتل ذلك التأويل فلا مندوحة عن القول بأن المسألة خلافية . خصوصاً وقد قال ابن السبكي — على ما حكاه عنه شارح التحرير — إن دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث ممنوعة فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا . حكاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائينى والشيخ أبو إسحاق الشيرازى ومن يطول تعدادهم ، وعليه جرى إمام الرازى وأتباعه اهـ . وعبرة أبى إسحاق الشيرازى فى البيع : وإذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها ؟ اختلف أصحابنا فيه ، فقال أبو بكر الصيرفى : يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصها ، وذهب عامة أصحابنا أبو سعيد الاصطخرى وأبو إسحاق المروزى إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل فإذا بحث فلم يجد ما يخصها اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح ، والدليل عليه أن مقتضى للعموم هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاد العموم قبله اهـ . فأنت ترى أن حكايته جارية فى الاعتقاد والعمل جميعاً لا فى الاعتقاد وحده .

والظاهر من القولين رأى الجمهور لأن أدلة الشرع فى الموضوع الواحد متفرقة فى مواضع شتى من الكتاب الكريم وفى السنة الصحيحة ولا معنى للاجتهاد إلا بذل الجهد فى جميع الأدلة واستخراج الحكم من مجموعها ، أما المبادرة إلى إجراء العام على عمومته قبل أن .. . عما .. . من أدلة التخصيص فليس اجتهداً ، وأيضاً إن صيغة

العموم لاتعتبر مجردة عن قرائن التخصيص إلا بعد البحث كما قال الشيرازى ، ولا ينافى ذلك ما تقرر من قطيعة للعام فى أفراد عند الحنفية لأن ذلك مشروط بعدم التخصيص .

بقى البحث فى قدر ما يجب على المجتهد من ذلك البحث ، وقد انقسم الناس فى ذلك على ثلاثة مذاهب : فقال قوم يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء فى البحث ، وقال قائل : إنه لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل ، أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه ويحيط فى صدره إمكانية فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً ؟ وقال قوم : لا بد أن يقطع بانتفاء الأدلة ، وإليه ذهب القاضى ، لأن الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جمل ، والقولان الآخران واحد ، لأن غايتهما حصول الاعتقاد الجازم بانتفاء التخصيص ، والظاهر هو الرأى الأول لأن القطع بانتفاء الدليل التخصيص لاسبيل إليه ، والواجب إنما هو بذل الجهد حتى تحصل غلبة الظن وهذا غاية ما كاف به المجتهدون .

شمل جمع المذكر للنساء وضعاً :

حينئذ جمع المذكر ونحو الواو فى فعلوا يصبح إطلاقها على الذكور وحدهم اتفاقاً ، ثم اختلف المتكلمون : هل يصح أن يراد منها النساء إطلاقاً حقيقةً يعنى أنها موصوفة بوضعين للذكر خاصة والمغتلط من الذكور والإناث فتكون من المشترك اللفظى ؟ أو لا يصح ذلك إلا من باب التجوز الذى لا بد فيه من قرينة فإذا أطلق بدونها لا ينتظم إلا أفراد الذكور وحدهم ؟ .

قال الجمهور بالقول الثانى ، وقال الخبابة بالأول .

استدل الجمهور بأنه قد جاء فى الكتاب (إن المسلمين والمسلمات) ولو كان مدلول المسلمات داخلاً فى عموم المسلمين لما حسم هذا لأنه يكون تكراراً بلا فائدة .

وإذا قيل : إن الفائدة هى التأكيد ، قلنا : فائدة الابتداء أولى من فائدة التأكيد بعد أن يكون المعطوف عليه ظاهر التناول للمعطوف ، وما يدل على ترجيح الابتداء ما روى من سبب نزول هذه الآية وهو قول أم المؤمنين أم سلمة : ه يا رسول الله

ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال ؟ قالت فلم يرعنى منه ذات يوم إلا وندأوه على الخبر أيها الناس ، قالت : وأنا أسرح رأى فلقيت شعري ثم دفوت من الباب فجعلت سمى عند الجريد فسمعت يقول : إن الله عز وجل يقول إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات إلى آخر الآية ، فقرر النبي عليه السلام النفي ولو كن داخلات لما قرر النبي وهن أيضاً من أهل اللسان .

احتج الحنابلة بأن اللفظ أطلق للمذكر والمؤنث جميعاً كما أطلق للمذكر فقط قال تعالى : (اهبطوا منها جميعاً) وهو خطاب لآدم وحواء وإبليس والأصل في الإطلاق الحقيقة ؟ والجواب أنه يلزم من هذا الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه ، ويؤيد مذهب الجمهور أيضاً إطلاق أئمة اللغة على تسميته جمع الذكور ولم يقولوا جمع المختلط فإجماعهم هذا دليل على ظهوره في جماعة المذكرين وقال ابن الهمام : والأظهر خصوصه لتبادر خصوصهم عند الإطلاق اهـ . أى والتبادر علامة الحقيقة .

والنتيجة أن النساء يدخلن فيه من باب التغليب ولا بد من قرينة تدل على دخولهن .

عموم المقتضى :

المقتضى نوعان : الأول ما استدعاه صدق الكلام نحو : رفع عن أمي الخطأ والنسيان ، فإن رفع الذات ليس مراداً قطعاً لأن كلا من الخطأ والنسيان واقع فلا بد من تقدير شيء يتحقق به صدق الكلام ، الثاني ما استدعاه حكم الكلام يلزمه شرعاً نحو : أعتق عبدك عنى بألف ، فإن هذا التركيب يراد به وقوع العتق عن الأمر وهذا الحكم يستدعى مقدراً حتى يسبق التملك العتق .

إذا توقف صدق الكلام أو الحكم على خاص بعينه أو عام لازم ويثبت له العموم لأنه لفظ مقدر ، والقدر كالمفوض به ، والفرض أنه متين . أما لو توقف الصدق على أحد أفراد العام فإنه لا يقدر ما يعم تلك الأفراد ، وإذا كانت هذه الأفراد مختلفة الأحكام ولم يوجد مرجع لأحدها كان الكلام مجعلاً وإذا لم تختلف أحكامها قدر واحد منها ، وقال بعض الأصوليين : إنه يقدر ما يعم تلك الأفراد وهذا معنى عموم المقتضى .

استدل الجمهور بأنه لا - - نى إلا لفرد من الأفراد وبه يصدق الكلام فتقدير غيره يكون بلا مقتضى ، واستدل المعمرون بأن تقدير جميع أفراد العام فى مثل رفع الخطأ والنسيان أقرب إلى الحقيقة وهى فى الذات لأن فى رفع جميع أحكام الحقيقة رفع الحقيقة والمجاز الأقرب أولى من غيره ، وأجيب عن ذلك بأن هذا إذا لم ينفعه الدليل ، وكون الموجب للإضمار يستدعى البعض فاف لتقدير الكل .

تطبيق المذهبين على الحديث :

لما استحال القول برفع ذات الخطأ والنسيان لزم تقدير (حكم) لصدق الكلام ، والحكم عام أفراد حكم دنيوى وحكم أخروى ولا تلازم بين الحكمين لجواز ارتفاع الإثم وهو الحكم الأخروى مع بقاء الضمان وهو الحكم الدنيوى . فأصحاب رأى الاول يقولون إن تقدير أحد الحكمين كاف لصدق الكلام ، وإذا لم يوجد مرجح لاحدهما كان الكلام مجحلاً لكن المرجح موجود وهو إجماعهم على إرادة الحكم الأخروى بالرفع حيث اتفقوا على سقوط العقوبة الأخروية عن الناسى والمخطئ . وبه يصح الكلام فلا حاجة لتقدير الجزئى الآخر لأنه متاف للصلاة بالنسب ولم يوجد ما يعارضه ، أما الصوم فإنه يفسد بوصول شئ إلى الجوف خطأ للعلة السابقة ، وأما ما يصل إلى الجوف نسياناً فلا يفسده لوجود النص المعارض وهو « من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » .

ولا يصح قياس الأكل نسياناً فى الصلاة على الأكل نسياناً فى الصوم لأنه فى الصوم لا مذكر فلا تقصير ، وفى الصلاة يوجد المذكر وهو هيئة الصلاة الخاصة فهو - - ر ولا يقاس مقصر على مقصر .

أما أصحاب رأى الثانى فإنهم يقدرون ما يعم كلام الحكمين الدنيوى والأخروى : وهذا يظهر أنه خطأ لأن العموم إنما هو للألفاظ ولا لفظ هنا منطوق به وإنما هو شئ أثبت للضرورة والضرورة تندفع بما اتفق على رفعه وهو الحكم الأخروى .

النوع الثاني من المقتضى :

مثاله قول الشخص لآخر : اعتق عبدك عنى بألف . يلزم هذا التركيب شرطا حكم هو صحة العتق ووقوعه عن الأمر فيقتضى سبق الملك للأمر في العيد لأن إعتاقه عنه لا يصح بدون ملكه والملك يقتضى سبياً وهو هنا البيع بقريئة قوله عنى بألف فيقتضى تقدير سبق اشترت عبدك بألف في قول الأمر وسبق بعتك لك قول المقتضى ، فكان الأمر قال : اشترت عبدك بألف فاعتقه عنى ، والمأمور قال : بعتك لك وأعتقه عنك .

عموم الفعل المعتدى بالإضافة إلى مفعولاته :

قد يتكلم الشخص بفعل متعد ثم لا يذكر له مفعولا كقوله : والله لا آكل فحل المفعول من نوع المقتضى حتى لا يكون له عموم كما تقدم من المذهب الراجح ؟ أو ليس من المقتضى ؟ قال ابن الهمام إن هذا ليس من نوع المقتضى لأن المفعول لا يستدعيه صدق الكلام إذ لا يحكم بكذب من قال : أكلت ، ولم يرد حتى يكون صدقه مستدعيا المفعول وليس هناك حكم شرعى يستلزمه ولما ثبت أنه ليس أحد نوعى المقتضى نخصه باسم المحذوف ، ثم قال الحنفية : إن المحذوف وإن كان يقبل العموم لكنه من العام الذى لا يقبل التخصيص لأنه إنما يرد على الألفاظ العامة وليس هذا المحذوف لفظا ولا هو فى حكم اللفظ ، وبنوا على ذلك أن النية لا تخصه فلو حلف لا يأكل ونوى طعاما بعينه لم تصح نيته ديانة خلافا للشافعية .

أما بقية متعلقات الفعل من الزمان والمكان فاتفقوا على أن النية لا تخصها . فلو حلف لا يأكل ونوى فى الدار الفلانية أو فى الظاهر فإن نيته لا تصح ؛ هذا ما قاله السكال ، وقال ابن الحاجب : إن الكل محل خلاف ، ويؤيد كلامه ما قاله ابن السبكي : إنه إن قال والله لا آكل ونوى زمنا معينا أو مكانا صحّت نيته ، هذا مذهبنا ، ودعوى الإمام الرازى الإجماع على خلافه بمنوعة اهـ ، وما قاله الإسئوى شارح المنهاج فى الرد على الإمام الرازى فى قوله لافرق بين حذف المفعول وحذف بقية المتعلقات ،

وقد اتفقوا على أن النية لا يخصها فكذلك المفعول . قال الإسنوى : وهذا باطل فإن المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح ، وقد فص الشافعي على أنه لو قال إن كملت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح .

وهذا يطل قول الكمال ، والنزاع الخلاف فيها (أى في بقية المتعلقات) غير صحيح لأن القوم أعرف بمذهبهم .

وقد يرد على رأى الحنفية أن معنى لا أكل ، لا أوجد أكل ، لأن المصدر جزء من الفعل وهو عام لأنه نكرة في سياق التثنية وإذ ثبت ذلك قبل التخصيص كسائر العمومات ، وأجاب ابن الهمام عن ذلك بأن الخالف بقوله والله لا أكلت إذا نوى ما كولا مميّناً أنه إن لاحظ أكل جزئياً متعلقاً بما كول خاص صح التخصيص لأنه أراد جزئياً من جزئيات العام وهو أكل ، وإن لاحظ ما كولا خاصاً من المأكول المطلق فلا يصح أى لأنه مطلق ، والمطلق يتحقق بمجرد وجود الماهية ، قال : غير أنا نعلم أن العادة في مثل عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض أفراد الأكل العام وإخراج المراد لإخراج المأكول الخاص وعلى مثله بنى الفقه عادة فوجب البناء عليه ، وبذلك لا تصح نية ما كول خاص . ولكن يرد عليه أنه كما يقبل العام التخصيص يقبل المطلق التقييد فلا وجه للفرقة بين الملاحظتين اللتين ذكرهما إذا تفاقلنا قليلاً عن كل هذه الاحتياجات وعدنا إلى اللغة ومتعارف الناس نرى أنها في واد وأقوال هؤلاء المتكلمين في واد .

وإن المتكلم بالفعل المتعدى من غير أن يذكر مفعوله قد يكون حالاً للنع ، وقد يكون نافياً ، وقد يكون مثبتاً ، كما يقول والله لا أكلت أو الله ما أكلت أو يدعى إلى الأكل فيقول قد أكلت وفي كل هذه الأشكال لا يريد المتكلم عموماً ولا إطلاقاً فهو لا يريد بقوله : الله لا أكلت أنه لا يأكل أى ما كول في أى زمان أو مكان وإنما يريد ما يبينه المقدم ، فإذا دعى إلى الطعام فقال : والله لا أكلت فإنما يريد هذا المأكول الذي دعى إليه في الوقت الذي دعى فيه ، وكذلك في قوله والله ما أكلت فهو لا يريد نفي أكل عام ولا مأكول مطلق وإنما يريد ما يبينه القرائن الحاضرة وكذلك في قوله

تدأكلت وهذا شيء نعرفه ونحس به ، فقد يقول الشخص لصاحبه وهو يريد تكلما في أمر معين : والله إن تكلمت لأفعلن وأفعلن لا يريد قطعا التعليق على أى كلام كان في أى زمان أو مكان وإنما يريد تكلما خاصا في الموضوع الذى كان الحديث فيه ، وإذا كان الكلام قابلا أن يخصص بالقرائن الحالية فهو كذلك قابل أن يخصص بالنية إلا أن النية لما كانت خفيفة لم يصح أن تناط بها الأحكام القضائية وإنما تناط بما هو ظاهر من دلالة لفظ أو قرينة حال ، أما مجرد النية التى لا تساعدنا قرينة فلا عبرة بها ، وبهذا التقرير يمكن التوفيق بين الآراء المختلفة . والدليل على ذلك أن الحنفية أنفسهم جعلوا بساط الحال الأدلة التى يعمل بها ولا يمكن أحدا أن يقول بحديث من دعى إلى طعام خلف لا يأكل إذا ذهب إلى بيته أو إلى محل آخر فأكل .

عموم الفعل المنقول :

لا عموم للفعل باعتبار من الاعتبار الآتية :

(١) فلا يعم أقسامه وجهاته ، فإذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه صلى فى الكعبة فلا يمكن دعوى العموم فى الفعل المنقول ، وهو صلى ، حتى يستدل به على جواز الفرض حيث أن الصلاة تعم الفرض والنقل ، وإنما كان لا عموم للفعل لأنه لا يقع إلا على وجه معين إذ هو إخبار عن وجود جزئى فى الوجود ، والوجود الجزئى لا يكون إلا مع التعيين فلا يدل على الفرض أو النقل لشخصيته .

وإذا قال : صلى المشاء بعد أن غاب الشفق لا يعم الصلاة بعد الشفقين الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عاما فى مفهومية ، ولا يستلزم تعميمه تكرار الصلاة بعد كل من الحمره والبياض لخصوص المادة هنا وهو كصون الشفق الأبيض بعد الأحمر دائما ، فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة فلا تتم فى الصلاة بطريقة التكرار فلا يلزم جواز الصلاة بعد الحمره فقط ،

وإذا قال : كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم فى وقت الأولى والتأخير فى وقت الثانية .

(٢) ولا عموم له باعتبار أزمنته ولا يدل عليه ، وربما توم ذلك من قول الراوى "كان يفعل كذلك فإنه يفهم منه التكرار ، والجواب أن التكرار إنما استفيد من شيء

آخر وهو إسناد المضارع أو منه مع اقترانه بكان وهذه الفائدة استعمالية لا وضعية .
(٣) ولا يعم بالنسبة للأمة ولا يدل عليه إلا بدليل خاص . إما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله « صلوا كما رأيتموني أصلي » و « خذوا عني مناسككم » وإما دليل هو قرينة حالية كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم ، وإما دليل في الأفعال عموماً نحو (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وإما دليل هو قياس الأمة عليه بجامع ، وكل ذلك عن مفهوم اللفظ .

وقال ابن الهمام : إنه لا يعم بالقرينة ، فإن الفعل إذا ورد بعد إجمال أو إطلاق أو عموم لا يتبع الفعل في العموم وإنما يبين مجلاً هاماً ، فالعموم في الحقيقة للجمل والفعل مزيل لذلك الإجمال فيمكن العمل بعمومه حينئذ ، وكذلك « صلوا كما رأيتموني أصلي » لا يجمل نحو صلى ققام وركع وسجد هاماً وإنما العموم لقوله « صلوا » .
حكاية الحال :

حكاية الحال نعم إذا كانت بلفظ ظاهره العموم ، وقيل : لا نعم ، مثال ذلك قول الصحابي : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عن بيع الغرروني عن بيع الرطب بالتمر وقضى بالشفعة للجار وبالشاهد واليدين ، فهذا كله حكاية أحوال بألفاظ ظاهرة للعموم ، فهل يعم ؟ فيقال إن كل غرر منهي عنه وكل بيع رطب بتمر منهي عنه وكل شفعة لأي جار مقضى بها ، وكل قضية يجوز فيها القضاء بالشاهد واليدين ، قال الجمهور بالعموم ، وقال فريق منهم النفي : لا نعم . احتج الجمهور بأن الراوي عدل عارف باللغة والمعنى والظاهر ألا ينقل إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقاً .

واحتج الآخرون بأن الحجة إنما هي في المحكي لا في قول الخاكي ولفظه ، وما رواه الصحابي من حكاية النهي تحتل أن يكون فعلاً لا عموم له نهى عنه عليه السلام ، ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً ، فإذا تمارس الاحتمالات لم يكن لإثبات العموم بالتوهم ، فإذا قال الصحابي : نهى عن بيع الرطب بالتمر ، فيحتمل أن يكون رأى شخصاً باع رطباً بتمر فنهى فقال الراوي ما قال ، ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عنه ويقول : أنها كم عن بيع الرطب بالتمر .

ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظه عرف عمومه بالقطع ومثل ذلك يقال في بقية الأمثلة .

وقد أجاب المعمون عن هذا بتسليم هذه الاحتمالات ، ولكن ليست بفادحة لأنها خلاف الظاهر من علم الراوى وعدالته ، والظاهر لا يترك للاحتفال لأنه من ضرورياته فيؤدى إلى ترك العمل بكل ظاهر .

نفي المساواة بين شيئين :

قد ينفي الشارع المساواة بين شيئين فهل يكون هذا عاما في نفي المساواة من جميع الوجوه أو لا ، مثاله (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) قال القائلون بالعموم : إن أصحاب النار ، وهم الكفار ، لا يساؤون أصحاب الجنة ، وهم المؤمنون ، في شيء . واستنبطوا من ذلك أنه لا يقتل مسلم بكافر أو ذى ، وقال الحنفية : لا يعم .

هكذا وضع هذه المسألة المتكلمون ونسبوا إلى الحنفية الخلاف في القاعدة وابن الهمام نفي ذلك عنهم فقال إنهم موافقون على العموم في نفي المساواة ولا يخرج منه إلا ما خصه العقل لأنه يقضى بالتساوى بين الفريقين في الإنسانية ، أما الخلاف فليس في العموم ، ولكن : هل عموم هذه الآية شامل لأمور الدنيا والآخرة فيكون معارضا لآيات القصاص ، أو المراد به أمور الآخرة خاصة للقرينة الدالة على ذلك فلا يعارض آيات القصاص ؟ قال الحنفية بأن المراد به خصوص أمر الآخرة بقرينة سياق الكلام فإنه قال عقبا (أصحاب الجنة هم الفائزون) يدل على أن المراد : لا يستوى الفريقان في استحقاق الفوز يوم الدين .

وإذا تتبع الإنسان مواقع الاستعمال لهذا التعبير يرى أنه لا يستعمل إلا :
تفتنى الموازنة بين فريقين أو شخصين في شيء ما فتى ثبت لأحد الفريقين فضل على الآخر فيه انتفت المساواة ، وهذا الشيء يبين دائما بقول يعقبه مفسر له ، قال تعالى (لا يستوى منكم من أفق من قبل الفتح وقاتل أوائك أعظم درجة من الذين ألفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى) فاستعمل جل ذكره هذا التعبير مع التصريح بالتساوى في أن كلا موهود بالحسنى ، ولكنه لما كان أحد الفريقين أعظم درجة

لأنه أنفق وقاتل وقت اشتداد الحاجة ساغ لذلك نبي المساواة وقال تعالى (لا يستوى القاهدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما) فلم يتيين من نبي المساواة إلا أن أحد الفريقين أعظم درجة من الآخر ، هذا ما يؤخذ من استقراء المواقع في كلام الله ، أما ما يتبادر في الاستعمال العرفي فليس نبي المساواة في كل شيء بل وفي شيء خاص هو موضوع الحديث فلا يرجد من يقول في قولنا لا يستوى فلان وفلان أنه يتبادر منه نبي المساواة فيهما في الطول والقصر والذكاء والبلادة وفي الحقوق العامة ، بل يتبادر منه أن أحد الشخصين أمتاز على الآخر بشيء به اختلفت المساواة بينهما فلا بد أن يتبع بعد ذلك بما يدل على ذلك الشيء الذي انتفت بسببه المساواة كأن يقال بعدها: هذا ذكي الفؤاد وهذا بليد .

فالظاهر أن مثل هذا التعبير لا يدل على عموم نبي المساواة في كل صفة وإنما يدل على أن أحد الفريقين أمتاز على الآخر بشيء لم يعين والاعتماد على المبين أو على القرينة الحالية فهو من قبيل المجمل لا من قبيل العام .

خطاب الرسول هل يعم الأمة ؟

قد ورد في الكتاب أوامر موجهة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نحو (يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) فهل هذا الخطاب يعم أمته ؟ أما من جهة الوضع اللغوي فلا ، ولا محل للنزاع في ذلك ونسبه الخلاف إلى الخنفيه فيه ليست صحيحة أما من جهة العرف الشرعي فالنبي صلى الله عليه وسلم له منصب الاقتداء والمتبوعة فخطابه يفهم منه شمول أتباعه عرفاً لأنهم مأمورون باتباعه إلا فيما دل الدليل الخاص على تخصيصه بذلك ، ومن هنا قال الله تعالى (يا أيها النبي إنا أحللتنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ، وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك ، وبنات عمك وبنات عماتك وبنات أخالك وبنات أخلاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) . ولو لم يكن من المفهوم عرفاً شرعياً أن ما حكم له به يكون للمؤمنين لما احتاج إلى هذا

للقيد ، وهو (خالصة لك من دون المؤمنين) وقال (فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا بها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا) ولو لم يكن لقومه ماله من الأحكام لما كان لهذا التعليق معنى .

خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم ؟

إذا خاطب الشارع فردا من الأمة أو حكم عليه بحكم فهل يكون هذا الحكم عاما في الأمة إلا إذا قام دليل التخصيص أو يكون خاصا بذلك المخاطب ؟ الجواب على هذا السؤال كالجواب عن المسألة السابقة ، فإن العموم وضعنا لا قائل به والعموم المستفاد من عرف الشارع ثابت قطعا ، فإنه مما لا نزاع فيه أن الأمة كلها شرع في الأحكام .

دخول البعيد في الخطاب العام :

وبما وضع موضع النزاع أنواع الخطاب العامة من جهة انتظامها للأرقاء والجواب أن الانتظام وضعاً لا نزاع فيه لأنهم من الناس في (يا أيها الناس) ومن المؤمنين في (يا أيها المؤمنون) أما الانتظام شرعا فهو الذي جعلوه محل نزاع ، والذي ينبغي اختياره الجواب بمثل ما أجيب به فيما سبق وهو أن الخطاب يعمهم إلا إذا قام الدليل على عدم إرادتهم من الخطاب والبحث في هذه الأدلة التفصيلية مما يبحث فيه الفقهاء .

خطاب الله للأمة هل ينتظم الرسول ؟

قد يرد في نصوص الكتاب خطابات عامة ، مثل : (يا عبادي) ، (يا أيها الناس) فهل هذه الخطابات تنتظم الأمور بالتبليغ صلى الله عليه وسلم ؟ والجواب : أن الانتظام لغة لا نزاع فيه ، أما الانتظام إرادة فهو رأى الأكثرين وقال بعضهم : إنه ليس مرادا بهذه الخطابات لأن كونه مبلغاً للأمة مانع من ذلك ، وإلا كان مبلغاً ومبلغاً بخطاب واحد ، وهذا كلام غير وجيه ، لأن المبلغ في الحقيقة هو الروح الأمين بلغ الأحكام العامة إلى واسطة بين الله وبين عباده ليسمعهم إياها ، وهو منهم ، فلا موجب لخروجه عنهم مع انتظام اللفظ له لغة . أما ما تحقّق خروجه منه ، فلدليل خاص . ولا فرق في هذه البلاغات بين ما صدر بقل وبين ما لم يصدر بها .

دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه :

قد يخاطب الشارع بخطاب يتعلق بعام ، وهذا العام يتناول المخاطب لغة ، فهل يكون متناولاً له إرادة أو لا ؟

قال الجمهور : يتناولوه ، وقال بعض الأوليين لا ، مثاله أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم : ه أحسنوا إلى من أحسن إليكم ، فمن عام يتناول المخاطب لغة ، فقال الجمهور : إنه يتناولوه أيضاً إرادة فيكون مأمورين بالإحسان إليه إذا هو أحسن إليهم ، وهذا واضح ، ولكن المخالفين يقولون : إن كونه مخاطباً يخرج من أن يكون مراداً ، وهذه دعوى لا دلائل عليها من شرع أو عرف مخاطبة .

فإن قيل : إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الله سبحانه خالقاً لنفسه لقوله جل ذكره : (الله خالق كل شيء) وأجيب أنه لا غنا يلزم ذلك لو لم يكن قد قام دليل العقل على عدم إرادته .

العام في معرض المدح والذم :

قد يرد العام في معرض مدح نحو : (إن الأبرار لفي نعيم) أو في معرض ذم نحو : (وإن الفجار لفي جحيم) ، (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) ، فهل إرادته في هذا المعرض يؤثر في عمومته ؟ أجاب الجمهور سلباً وهو الظاهر ، لأنه عام الصيغة ولا دليل على التخصيص .

قال المخالفون : عهد في المدح والذم ذكر العام مع عدم إرادة العموم مبالغة في الحث على الطاعة ، والزجر عن المعصية ، والجواب أن المبالغة لا تنافي للعموم متى منها الحث .

الجمع المضاف لجمع لا يوجب الجمع في كل فرد :

قد يعلق الشارع طلباً يجمع مضاف إلى جمع نحو : (خذ من أموالهم صدقة) علق الأخذ بالأموال وهي جمع وإضافة إليهم وهم جمع ، فهل يقتضي هذا وجوب الأخذ من كل فرد من أفراد الأموال المنسوبة لهم ، أو يكفي أن يأخذ من فرد من أفراد المال

من كل فرد من المخاطبين؟ قال جمهور الحنفية بالثاني، واستدلوا بالاستعمال المنعمر نحو قوله تعالى: (جعلوا أصابعهم في آذانهم) فإن هذا لا يفيد أن كل فرد منهم جعل كل فرد من أفراد أصابعه في كل فرد من أفراد أذنه، وإنما المراد أن كل فرد جعل أصبعيه في أذنيه، ومثله قوله تعالى: (واستغشوا ثيابهم) وقول القائل: ركبوا دوابهم فهذا كله يفيد نسبة آحاد المضاف إلى آحاد المضاف إليه، ففي الآية يؤخذ من كل لأم كل مال.

عموم العلة:

قد يحكم الشارع بحكم في محل ثم يملكه بعله، فهل يكون هذا الحكم عاماً في كل مخالفة، أو يعم قياساً لا لغة، أو لا يعم لا قياساً ولا لغة؟

قال الجمهور: يعم قياساً لأن تعليل الشارع بالعلة ظاهر في استقلال الوصف بالعلية، فوجب عموم الحكم أينما وجدت، وتجويز كون المحل الذي ورد عليه الحكم جزءاً من العلة مجرد احتمال لا يقدر في الظهور، وليس هنا صيغة عموم، فثبت أن التعميم بالعلة لا بالصيغة.

واحتج القائلون بعمومه لغة بأن نحو: حرمت الخمر لإسكاره، وحرمت كل مسكر معناهما واحد في العرف، والثاني عام، فيجب أن يكون الأول كذلك، والجواب منع عدم الفرق بين الصيغتين، لأن الأول خاص بالخمر صيغة، والثاني عام لكل مسكر، وإن أريد أنه لا فرق في الحكم لا ينفهم لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة.

عموم المفهوم:

قال الغزالي: من يقول بالمفهوم قد يظن المفهوم عموماً، ويتمسك به، وفيه نظر لأن العموم لفظ تتشابه دلالاته بالإضافة إلى المسميات، ويتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ، بل بسكوت، فإذا قال عليه الصلاة والسلام: «في سائمة الغنم زكاة»، فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله تعالى: (ولا تقل لها أف) دل على تحريم الضرب، لا بلفظه المنطوق حتى يتمسك

بعمومه . وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال .

ويفهم من عبارته أن الخلاف جار في مفهوم الموافقة كما هو جار في مفهوم المخالفة، بدليل تمثيله بكل منهما، فلا معنى لقول ابن الهمام : الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة ، واختلف في مفهوم المخالفة عند قائله ، ففاه الغزالي خلافاً للأكثر .

وهذه العبارة على ما فيها من الخطأ تشير بأن الغزالي عن يقول بمفهوم المخالفة ، وهو مخالف لما صرح به الغزالي وقدمناه عنه .

رجع ابن الحاجب أن هذا الخلاف لفظي، لأنه إن فرض النزاع في أن مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ماسوى المنطوق من الصور ، فالتاثلون بالمفهوم لا يختلفون فيه ، وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً ، فالتاثلون بالمفهوم لا يختلفون في أن ثبوته بغير المنطوق ، وبذلك يؤول النزاع إلى مجرد تسمية ، فمن قصر العموم على الألفاظ كالغزالي بنى عموم المفهوم لأنه ليس بلفظ ، ومن قال إن العموم كما يكون في الألفاظ يكون في غيرها أثبت للمفهوم عمومياً ، وهذا هو الذي تفيد عبارة الغزالي التي قدمناها .

أراد القاضى عضد الدين شارح ابن الحاجب أن يحقق النزاع ويجعله غير لفظي فقال : وأعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلى البعض منه أولاً ، بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزومه ، فلا يقبل ، وهو مراد الغزالي بقوله لأنه لا يتناول لفظاً وهذا تأويل بعيد لعبارة الغزالي ، مع ما يضاف إلى ذلك من أنه عن لا يحتاج بالمفهوم كما قدمنا تفصيل مذهبه في ذلك .

عموم الجواب وخصوصه :

جواب السؤال قد يكون بعبارة غير مستقلة ، وهى : نعم أولاً ، وقد يكون بعبارة مستقلة فالجواب غير المستقل يساوى السؤال في عمومه وخصوصه فإذا قال سائل : أنتوضأ بماء البحر ؟ فقال : نعم ، كان هذا الجواب عاماً تبعاً للسؤال ، وإذا قال : أيحل لي التوضؤ بماء البحر ؟ فقال : نعم ، كان خاصاً بالمجاب ، وإذا كان له

عموم بعد ذلك في المكلفين كان من شيء آخر غير الصيغة وهو ما ثبت من أن الناس سواء في التشريع .

أما الجواب المستقل، بناء على سبب خاص، فهو عام ولا عبرة بخصوص السبب عند الجمهور . نحو قول الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أنتوضأ من بشر بضاعة ؟ فقال : « إن الماء الطهور لا ينجسه شيء » ، وقد نسب إلى الشافعي المخالفة في هذا الأصل ، ولكن عبارته في الأم تفيد غير ذلك ، حيث قال : إن السبب لا يصنع شيئاً إنما تصنعه الألفاظ ، والدليل على هذا الأصل أن التمسك إنما هو باللفظ ، كما قال الشافعي ، وهو عام وخصوص السبب لا يقضي لإخراج غيره من العموم ، وقد تمسك الصحابة ومن بعدهم بالعموميات غير ناظرين إلى أسبابها ، وقد كانت نصوص التشريع ترد كلها على أسباب .

قال المخالفون : لو قلنا بعموم اللفظ في السبب وغيره كان كل فرد من أفراد العام عرضة لأن يخص من الحكم بالاجتهاد، ومن ضمن الأفراد سبب الجواب فيجوز أن يؤدي الاجتهاد إلى إخرجه من العام ، واللازم باطل فيبطل الملزوم ؛ وأجيب عن ذلك بأن الفرد الذي هو سبب الجواب غير قابل للتخصيص للقطع بأنه مراد من العام فلا تخرجه الظنون التي يؤدي إليها الاجتهاد ..

وهنا يرد على الحنفية اعتراض يبين بعد سوق هذه الحادثة : كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة منى فاقبضه إليك ، فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال : ابن أخى عهد إلى فيه ، فقام عبد بن زمعة فقال أخى وابن أبى ، ولد على فراشه ، فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هو لك يا عبد بن زمعة ، الولد للفراش وللعاشر الحجر ، فهذا الحكم التشريعي العام ورد على سبب خاص ، في حادثة معينة وهي ولد أمة تنازعه مالك الأمة الذي قام ابنه مقامه في الدعوى ، وآخر يدعى أنه ابن أخيه ، فهذا الفرد الذي من أجله كان التشريع . أخرجه الإمام أبو حنيفة

عن حكم العام حيث قال : إن ولد الأمة لا يثبت إلا بالدعوة ، فلو لم يدهه مالها لا تثبت بنوته ؛ ولا يثبت أنها فراش إلا إذا صارت أم ولد ، فإن ما تلده حينئذ يثبت من غير دعوة لاعتبارها فراشاً ، وقال مع ذلك : إن ولد أم الولد ينتن بالنفى بلا لعان . ثم خالف الحديث من جهة أخرى ليست من موضوعنا ، وهي أنه قال : إن دعوى النسب إذا ادعاها غير الأب والابن لا ترفع مقصودة ، وإنما ترفع تبعاً لدعوى مال أو حق ، مع أن الدعوى قد رفعت من عبد بن زمة ، وليس بأب ولم يقل له الرسول : أنا أرفض سماع دعوئك لأنها لم تكن ضمن مال أو حق . بل قضى بالولد له مع العلم بأنه كان يدعيه أخاً ، وسعد كان يدعيه ابن أخ ، احتاج الحنفية إلى أن يجيبوا عن هذا الاعتراض الذي في موضوعنا ، فقالوا : إن أبا حنيفة في هذا لم يخرج نفس السبب الخاص وهو ابن وليدة زمة فإنه لم يقل بعدم ثبوت نسبه من زمة ، وإنما الذي أخرجه هو نوع السبب ، وهو ابن الأمة ماعداً السبب الخاص . قال ابن الهمام : والتحقيق أنه لم يخرج النوع أيضاً لأن الأمة قبل أن تصير أم ولد ليست فراشاً عنده ، وإطلاق الفراش على وليدة زمة في قوله عليه السلام : « الولد للفراش » بعد قول عبد بن زمة : ولد على فراش أبي لا يستلزم كون الأمة مطلقاً فراشاً لجواز كونها كانت أم ولد قبله ، وقد قيل به ، ولا يخفى أن ذلك إنما يتجه إذا ثبت بدليل آخر أن الأمة لا تكون بالملك فراشاً حتى تحتاج إلى مثل هذا التأويل لاجتماع بين الدليلين ، أما هنا فلا داعي للخروج عن الظاهر من غير سبب ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستعمل في هذه الحادثة عن الوليدة : أم أم ولد أم لا ؟ فدل تسميته للوليدة فراشاً عن غير استفسار على أنها فراش بمملوكيتها .

قال المخالفون ثانياً : لو كانت العبارة بعموم اللفظ لكان نقل الصحابة للأسباب من غير فائدة ، وهذا بعيد ، والجواب أن معرفة السبب لمنع تخصيصه بالاجتهاد ، على أن معرفة أسباب التشريع بياناً للبراد من سر التشريع ، وسائر أدلة المخالفين بما ينبغي الإعراض عنه .

التخصيص :

(التخصيص بيان أن المراد بالعام بعض ما ينتظمه) قدمنا أن العام ينتظم جميع

أفراد ، فإذا بين الشارع أنه لم يرد جميع الأفراد بإظهار ما يخرج منه ، يسمى ذلك تخصيصاً ، ومن لوازم المبين أن يكون موصولاً بالعام ؛ لأنه إذا تراخى عنه فهم أن المراد بالعام جميع أفراد . والفرض أن المراد به بعضها ، فيكون الشارع قد أوقع الناس في الجهل لأنه لم يقر لهم علماً يهتدون به إلى حقيقة المراد ، وهذا محال على الله سبحانه وتعالى .

ويتبين بذلك أنه إذا ورد متراخياً لإخراج بعض أفراد العام منه تبين أن العام كان على عمومه إلى الزمن الذي ورد فيه النص المخرج وهذا نسخ لا تخصيص فإذا قال الشارع : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وقال : (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وعلينا أن الثانية موصولة بالأولى ، أى تليها في النزول ، حكمنا أن المراد بالمطلقات في الآية الأولى من مسن لاخير ، والدليل على ذلك الآية الثانية ، وإن تراخى عنها تبين أن الأولى كان مراداً منها عمومها ، وأن المطلقات جميعاً كن يتربصن ثلاثة قروء ؛ وجاء بعد ذلك خطاب يخرج بعض أفراد النساء وكان ذلك نسخاً لا يصاصاً ، فيكون هناك تعارض في القدر الذي اختلفت الآيتان في حكمه ، وهو من لم يمسن ، وإذا قال الشارع : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) وقال في آية أخرى : (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن) وكانت الثانية موصولة بالأولى كانت مخصصة بمعنى أنها بينت أن المراد بالآية الأولى غير ذوات الحمل ، فلم يكن هناك وقت كانت الحامل تعتد فيه بأربعة أشهر وإن كانت معارضة عنها لم أن الأولى صدرت من الشارع على عمومها وكان حكم النساء المتوفى عنهن واحداً ثم أخرج الشارع منهن ذوات الحمل وجعل لهن حكماً خاصاً فتكون الثانية ناسخة للأولى في القدر الذي وقع فيه التعارض .

ومن الناس من لا يشترط المقارنة في التخصيص فيسعى كل ما دل على إخراج بعض أفراد العام منه تخصيصاً سواء كان موصولاً أو متراخياً ، ويلزمهم أن يقولوا بصحة التراخي إلى غاية هي وجود الحاجة لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة منفق على منعه .

وعلى كل حال فهم محجوجون بما قدمنا من لزوم التجهيل لأن التراخي مدعاة لأن يفهم المخاطبون أن العام يراد به جميع أفرادها والجهيل محال .

بقي سؤال وهو : إنكم جعلتم مناط التخصيص والنسخ هو الاتصال في الأول والتراخي في الثاني فأنتم بذلك جعلتم معرفة تاريخ التشريع أساسا للاستنباط ، فإذا وردت جملة آيات في موضوع واحد يلزم لأجل معرفة نوعها من تخصيص ونسخ معرفة أيها المتصل وأيها المتراخي ، وكذلك إذا وردت آيات وأحاديث تتعلق بموضوع واحد لزم ما ذكرتم ، والاختلاف بين النسخ والتخصيص وإن كان لا يترتب عليه أثر ما في الآيات حيث إن كلها قطعي والقطعي ينسخ القطعي كما يخصه . فإنه يترتب عليه آثار فيما إذا كانت النصوص كتابا ومئة أحاد ، فإنكم تقولون : إن خبر الواحد يخص الكتاب وتمنعون أن ينسخه ، فمعرفة ذلك ضرورة على ما ذكرتم ، ولو كان لمعرفة التاريخ هذا المقدار ، وأما أصل من أصول الاستنباط لما أهمله السلف الذين رويوا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكانوا قد اعتنوا به بالنسبة إلى آيات القرآن ، ولكننا لم نر شيئا من ذلك كان ، اللهم إلا في القليل النادر . وإذا ادعيتم أن المراد الاتصال في التلاوة كان التاريخ عليكم لا لكم ويشهد لذلك هذا المثال قال الله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم) فكلمة الذين في أول الآية عامة تنتظم الزوج وغيره وكلمة المحصنات عامة تنتظم الزوجات وغيرهن ثم جاءت الآية التالية تقول : (والذين يرمون أزواجهن ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين) الآيات ، فهذه الآية تدل على أن حكم قذف الزوج لزوجته مخالف لحكم قاذف محصنة خير زوجته ، فهل يسمى هذا تخصيصا لأن الآية الثانية موصولة بالأولى ؟ إن التاريخ يدل على أن الآية الثانية لم تنزل مع الأولى ، فقد روى البخاري وغيره عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سمعاء ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « البينة أو حد في ظهرك » فقال : يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة ؟ فجعل النبي

صلى الله عليه وسلم يقول : « البينة وإلا حد في ظهرك » فقال هلال : والذي بعثك بالحق إنى لصادق ولينزلن الله ما يرى ظهري من الحد ، فنزل جبريل وأنزل عليه (والذي يرمون أزواجهم) فقرأ حتى بلغ (إن كان من الصادقين) فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم فأرسل إليهما إلى آخر الحديث ، فهذا يدل على أن الآية الأولى كانت على عمومها وأن الزوج القاذف كان إذا قذف زوجته وليست عنده بينة يحد حد القذف ، لأنه قال له : البينة أو حد في ظهرك ، ثم جاءت الآية الثانية مترامية عن الأولى في النزول ، فالإتصال في التلاوة لا يفيد ، والاتصال أو التراخي مع تباهد ما بين النصين لا يعرف إذ قلما يقوم عليه الدليل وقلما اعتنى به وذلك أكثر وضوحاً في الكتاب من السنة فكيف مع هذا تجعلون أمراً لا دليل عليه أصلاً من أصول الاستنباط ، وتنبئون عليه الأحكام ؟

والجواب : أن هذا الفرق إنما يكون له أثر في وقت التشريع ، أى في الفترة التي كانت بين نزول العام ونزول مادل على إخراج بعضه منه . أما بعد استقرار الشريعة فلا يكون هناك أدنى فرق بين الموصول الذي نعهده مخصصاً وبين المترامخ الذي نعهده ناسخاً ، فكل منهما لا يؤثر في العام إلا إذا ساواه في قطعيته أو ظنيته فبطل قولكم إذا جعلنا معرفة التاريخ أصلاً من أصول التشريع إذ أنا لم نجعل لها إلا قيمة تاريخية وهي معرفة أن هذا العام كان حين نزوله مراداً به بعضه ، أو أنه كان مراداً به كل أفرادها ثم أخرج بعضها بنص مترامخ .

وحينئذ تكون أدلة الشريعة المتعلقة بموضوع واحد بعد استقرار الأحكام كأنها وردت في وقت واحد يحكم خاصها على عامها ، إلا ما دل الدليل على أنه كان حكماً خاصاً أبطل بعام أو بخاص مثله ، أو عاماً أبطل بعام مثله .

وبسبب هذه الفكرة منع بعض المتكلمين أن يكون في القرآن نسخ أى حكم قد أبطل ، سواء كان خاصاً أو عاماً ، كما سيتضح ذلك في مبحث الفسخ إن شاء الله ، فنأمل هذا المبحث فإنه جليل .

جواز التخصيص :

قال الغزالي : لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل

إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما ، وكيف ينكر ذلك مع اتفاق على تخصيص قوله تعالى (خالق كل شيء) ، (تجبي إليه ثمرات كل شيء) ، (تدبر كل شيء) ، (وأوتيت من كل شيء) وقوله تعالى (اقتلوا المشركين) ، و (السارق والسارقة) ، (الزانية والزاني) ، (يوصيكم الله في أولادكم) وفيها سقطت السماء العشر . فإن جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل والمحل ، والسبب وقلما يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) فإنه باق على عمومته . هذا ما قاله الغزالي ، ولكن يفهم من عبارة ابن الحاجب أن هناك من خالف في جوازه حيث قال : التخصيص جائز إلا عند شذوذ ، ويستفاد من كلام ابن همام أن هناك من خالف في جواز التخصيص مطلقا ، ومنهم من خالف في جواز التخصيص بالعقل ولم يشتغل ابن الحاجب بإيراد أدلة لمؤلف الماتنين بخلاف الكمال ، ولما كنا لانعقل أن يوجد شخص يرى الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينظم أفرادا ثم يبين بكلام متصل به أنه يريد بعض أفراد هذا العام لا كلها ، وخصوصا بعد أن ثبت وجود هذا النوع في كلام الله ورسوله وكلام الناس في متعارفهم . لم نسا أن نشغل بالاعتراض والجواب في هذا المقام .

ولا بد أن يكون الذي ينازعوني فيه غير هذا التخصيص الذي نريده ، وهو ما يكون بدليل متراخ فإن هذا يحتمل المناقشة ، لأنه إن كان المراد بالاول عمومته فالثاني ناسخ ، ومن الناس من ينكر النسخ ، وستأتي مناقشتهم حينما نصل إلى باب النسخ : وإن كان المراد بالعام بعض أفراد ، من غير أن يتصل به ما يدل على ذلك كان تجهيلا للمخاطبين ، وقدمنا أنه لا يجوز .

دليل التخصيص :

العام إذا ورد أخذ على عمومته إلا إذا قام دليل التخصيص وهو المخصص وهو نوعان : الأول ما هو نص ، والثاني ما ليس بنص . والنص إما كلام مستقل وإما غير مستقل ، وهاك بيانها :

المخصص غير المستقل ويسميه بعضهم المنصل :

هذا النوع من المخصص خمسة :

الأول — الشرط نحو (فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف) فإن الجناح طام لأنه نكرة في سياق النفي ، ولكن هذا النفي مشروط بشرط هو تسليم ما آتوهن بالمعروف .

وقد يتعدد الشرط نحو (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا) فإن هذه كلها شروط فيما أقاده منطوق المشروط وهو نفي جميع أفراد الجناح فيما يطعم ، وإذا تعقب الشرط جملا متعاطفة قيدها جميعها عند الحنفية .

الثاني — الغاية نحو : لیس عليك حرج فيما تفعل حتى تعصى ، فإن منطوق الأول الأول نفي جميع أنواع الحرج في أى فعل ، وأفادت الغاية تخصيص ذلك العموم إذ دلت على أنه بفعل المصيبة يقطع حكم العام وهو نفي الحرج .

الثالث : للصفة نحو (فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) فالصفة جعلت حكم المنطوق وهو إثبات الحل للفتيات المؤمنات .

الرابع : البدل : والمراد به يدل البعض من الكل .

واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة لا يعتبر عند منكرى المفاهيم دليلا على نفي الحكم عند انتفاء الشرط أو الصفة أو بعد الغاية ، وإنما يدل على ثبوت الحكم عند وجودها ، أما النفي عند الانتفاء فلا . ومن هنا قال ابن المهام إن الإخراج بها لا يسمى عند الحنفية تخصيصا لأنه ظان أن ذلك يفيد نفي الحكم عند انتفاءها ، ولكننا نقول مع نفي المفهوم إنه تخصيص على معنى أن النص يفيد أن حكم المنطوق ثابت عند وجود الشرط أو للصفة أو الغاية ، أما النفي عند الشرط ولا أخواه ، ولا يقول أحد إن الجملة المفيدة بشرط تفيد وجود الحكم عند انتفاء الشرط ، فإذا قلت : أعط الطلاب إن اجتهدوا ، استفيد حكم وهو طلب الإحطاء حال الاجتهاد ، أما نفي الطلب أو طلب عدم الإحطاء عند عدم الاجتهاد فهو حال الاجتهاد أما نفي الطلب أو طلب عدم الإحطاء عند عدم الاجتهاد فهو مسكوت عنه ، وهذا القدر يسمى تخصيصا ، (١٢ — أصول الفقه)

فلا معنى لقول ابن الهمام إن الخلاف في كون هذا يسمى تخصيصاً أو لا يسمى لا يتصور من الحنفية لنفي المفهوم . وليس تخصيصاً إلا به .

الخامس . الاستثناء المتصل نحو : (ومن يفعل ذلك يلق أثمًا يضاعفه العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا ، إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيمًا) .

شروط الاستثناء :

شروطه ثلاثة :

الأول : الاتصال ، فن قال : أخذ الطلاب ، ثم قال بعد ساعة : إلا محمداً ، لم يعد هذا كلاماً ، ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء قال للفرزالي ، ولعله لا يصح النقل عنه إذ لا يليق ذلك بمنصبه ، وإن صح فعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعد ، فيدين بينه وبين الله ، ثم قال : أما تجوز التأخير لو أجيز عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام . فإذا انفصل لم يكن إتمامه كالشرط وخير المبتدأ .

الثاني أن يكون المستثنى مستغرقًا ، فإذا قال : فلان على عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الإقرار ، والإقرار لا يجوز رفعه ، ولكن يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام .

وفصل الحنفية في المستغرق فقالوا : إن كان بلفظ الصدر كالمثال المتقدم أو بما يساويه في المفهوم كعبيدي أحرار إلا مالم يكن فهو باطل ، وإن كان بغير ذلك لم يتمتع نحو : عبيدي أحرار إلا هؤلاء . وأشار إلى الموجرين ، وهم جميع عبيده ، أما استثناء الأكثر والنصف فقد اختلفوا في جوازه ، والأكثر على صحته ، وقال القاضي أبو بكر : والأشبه أنه لا يجوز .

استدل الجمهور على صحته في غير العدد بوقوعه في الكتاب فقد قال تعالى (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين) وهم الأكثرون بدليل

تقوله تعالى : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) ، وعلى صحته في العدد بإجماع فقهاء الأمصار على أن من قال : لفلان عشرة إلا تسعة يلزمه واحد .

واستدل القاضي على عدم الجواز بأن العرب تستقيح استثناء الأكثر وتستحق من قال : رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين ، بل قال كثير من أهل اللغة : لا يحسن استثناء هــد صحبح بأن يقول : عند مائة إلا عشرة ، أو عشرة إلا درهم ، بل مائة إلا خمسة ، وعشرة إلا دانقاً . كما قال الله تعالى : (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) فلو بلغ المائة لقال : فلبث فيهم تسعمائة ولكن لما كان كسراً استثناء .

والجواب أن الاستقيح لا يمنع الصحة بدليل الإجماع السابق .

الثالث : وللحنفية خاصة أن يكون المستثنى مما يدخل تحت المستثنى مما يدخل منه قصداً لا ضمناً لأن الاستثناء تصرف لفظي ، فيقتصر على ما يتناول اللفظ . ومن هنا قال أبو يوسف : لو قال وكلتك بالخصومة إلا الإقرار كان هذا الاستثناء لاغياً ، لأن الإقرار لا يندرج تحت الخصومة قصداً ، وإنما يدخل لأن التوكيل بالخصومة معناه إقامته مقام نفسه ، وبناء على ذلك يكون ما دخل في اللفظ ضمناً لا يمكن استثنائه .

أما محمد فإنه يصحح هذا الاستثناء لأنه يعتبر الخصومة مستعملة في معنى مجازي لها ، وهو الجواب ، وبذلك يكون الإقرار من أفراد فيصح استثنائه ، وبناء على هذا يصح استثناء الإنكار أيضاً عنده لأنه من أفراد الجواب ، أما استثنائه عند أبي يوسف فليس بصحيح لأنه يكون استثناء مستغرقاً إذ لفظ الخصومة ليس معناه إلا الإنكار .

تعقيب الجمل بالاستثناء :

إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو أو نحوها ، فهل يصرف الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها وإلى جميع الجمل ؟ فيه خلاف ، قال قوم : يرجع إلى الجملة الأخيرة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك ، وقال آخرون : يرجع إلى الجميع إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك ، وقوم : يتوقف في الجميع على أن يدل الدليل ؛ فالذهب الأول يرى أن الكلام ظاهر في الاستثناء من الأخيرة ويتوقف فيما قبلها

إلى ظهور دليل يدل على تعلق الاستثناء به أو عدمه ، والمذهب الثاني يرى أن الكلام ظاهر في الاستثناء من جميع الجمل ولا بعدم تعلقه بغير الأخيرة منها إلا بدليل . وأما الرأي الثالث فيرى أن الكلام يحمل فيتوقف معرفة ما تعلق به الاستثناء على ظهور الدليل ، مثال ذلك قوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم) فهذا استثناء جاء بعد ثلاث جمل ، فأصحاب الرأي الأول يقولون إنه معنى بالأخيرة ، فيزول عنه اسم الفسق بالتوبة ، ولم يبق دليل على تعلقه بما قبلها فيبقى على ما هو عليه ، فلا يسقط عند الجلد ولا تقبل شهادته بالتوبة . وقال أصحاب الرأي الثاني : قام الدليل على عدم تعلقه بالجملة الأولى وهي طلب الجلد ، ولم يخرج الدليل غيرها من تعليق الاستثناء به ، فإذا تاب يزول عنه اسم الفسق وتقبل شهادته وأهل الرأي الثالث يقفون إلى ما تدل عليه القرائن .

حجج أهل الرأي الأول :

(١) قالوا : لا فرق بين أن يقول : أضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب ، وبين أن يقول : هاقب من قتل وسرق وزنى إلا من تاب في رجوع الاستثناء إلى الجميع ، وبجواب عن هذا الدليل بأن هذا قياس ، ولا قياس في اللغة .

(٢) قالوا : أطبق أهل اللغة على أن تكرر الاستثناء عقب كل جملة نوع من المعنى واللكنة . كقوله : إن دخل الدار فاضربه ، إلا إن تاب ، وإن أكل فاضربه ، إلا إن تاب ، وإن تلب ، وإن تكلم فاضربه ، إلا إن تاب .

والجواب عن هذا : أن الاستهجان إنما هو عند اتحاد الحكم المخرج منه ، كما في المثال المذكور لأن ذلك يكون تكراراً خالياً عن الفائدة ، وأما ما نحن فيه فالأحكام مختلفة ولو سلم استهجان التكرار لا يضر ، لأنه لم يتعين طريقاً لإفادة المراد ، يمكنه أن يذكر الجمل والاستثناء ، وينصب قرينة تدل على تعلقه بالكل أو يصرح بالاستثناء من الكل بعده .

(٣) قالوا إذ قال : والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بالجلتين اتفاقاً ، فكذا هنا .

والجواب أن (إن شاء الله) شرط لا استثناء ، وإذا ألحق الاستثناء بالشرط كان قياساً في اللغة ، وقد تقدم بطلانه ، ولو سلم جواز القياس فهنا فرق بينهما وهو أن للشروط مقدر تقديمه على الجراء ، ولو سلم أن تقدم الشرط غير لازم إن تعلق الشرط في المثال بالجميع لوجود قرينة تدل على ذلك وهي الحلف على الكل فخرج عن محل النزاع لأن النزاع إنما هو في المجرد عن القرائن ، على أن أرباب الوقف يقولون : هما سواء في التردد ، فلا يقوم هذا دليلاً عليهم .

(٤) قالوا هو صالح للجميع ، فالقصر على الأخيرة تحكماً .
والجواب أن الأخير يتعلق بها الاستثناء اتفاقاً والتردد إنما هو فيما قبلها . وصلاحيّة الاستثناء لتعلقه به لا توجب ظهوره فيه كالجميع المنكر ، فإن من مراتبه الاستغراق وهو صالح له ، ومع ذلك ليس بظاهر فيه .

حجج المخصصين بالجملة الأخيرة :

قالوا :

(أولاً) إن المعممين عمموا لأن كل جملة مستقلة فصارت جملة واحدة من أجل الواو العاطفة ، ونحن إذ خصصنا بالأخيرة جعلناها مستقلة .

وهذا الدليل عن تقرير علة الخصم واعتراض عليها ، ولعله لا يعطل بذلك ثم هلة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يقد ، وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به .

(ثانياً) قولهم إطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه . فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلا بيقين .

وهذا الكلام فاسد لأنه غير مسلم إطلاق الأول قبل تمام الكلام ، وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقف .

وقال أرباب الوقف : إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد منهما تحكماً

ورأيانا العرب تستعمل كل منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز ،
فيجب التوقف لأعالة ، قال لغزالي : وهذا هو الأحق وإن لم يكن بد فذهب المعمين
أولى لأن الواو ظاهرة في المعطف وذلك يوجب نوها من الاتحاد بين المعطوف
والمعطوف عليه ، ومذهب المعمين هو المختار عندنا لأنه المتبادر من الإطلاق في
عرف التخاطب ، فإذا دل دليل هل غير ذلك يعمل به .

حجة العام المخصص :

المخصص إما أن يكون مجعلا وإما أن يكون مينا ، فالأول كقول القائل : أحسن
إلى الناس ، ويقول عقب ذلك لا تحسن إلى بعضهم ، أو يقول هذا العام مخصوص ،
وثاني كقوله : أحسن إلى الناس ، ويقول ولا تحسن إلا لمن يحسن إليك .

إذا كان المخصص مجعلا لم يبق العام حجة عند الجمهور ، ونعنى بذلك أن يتوقف
في الاحتجاج به حتى يبيىء البيان لأنه قد صار مجعلا .

وإذا كان مينا فاختلفوا في الاحتجاج بالعام بعد ذلك على أقاويل كثيرة :

الأول ، وهو قول الجمهور : أنه يبقى حجة في غير ما دل المخصص على عدم إرادته ،
ولم يكن محتاج هذا إلى برهان بعد ما تقدم من ألفاظ العموم موضوعة لا ستغراق
جميع الأفراد ، فإذا دل الدليل على أن بعض هذه الأفراد غير مراد سواء كان دليل
عقل أو لفظ بقي العام متناولا لما هذا ما لم يرد ، وقد استدل الصحابة رضي الله عنهم
بألفاظ العموم المخصصة ، وإذا ثبت أنه ما من عام إلا خصص ، وقلنا إن العام
بعد التخصيص لا يكون حجة يكون نتيجة ذلك الكلام أن العام ليس حجة وذلك
مخالف لإجماع الناس ، ولو قال إنسان لمن نجب عليه طاعته : أكرم طلاب العلم
ولا تكرم فلاناً ، لواحد منهم ، فترك إكرام سائرهم قطع العقلاء بعصيانه ، أما
إذا خصصه بمجهول ، فللأمر حينئذ ألا يكرم أحداً ، ويقول لعله هو الذي
لم يرد فتكون له الحجة في التوقف في العمل بالعام ، ولعل هذا لم يبيىء
في التشريع .

وبعد هذا لم نر وجهاً للاشتغال بنقل أقاويل المخالفين وذكر حججهم لأنها أذوال
ليست بشيء . وبعد ذلك هل يبقى قاطعاً أو ينزل إلى درجة الظنية ؟ أما الذين يقولون
بأن العام في الأصل حجة ظنية فإبراهيم معروف ، وأما الذين يقولون بقطعيته قبل
التخصيص فإنهم يقولون إنه صار بالتخصيص حجة ظنية ، إذا كان قد خصص
بقول ، وبذلك يكون عرضه لأن ينسخ بخبر الواحد ، وبالقياس ، وحجتهم في ذلك
أن دليل التخصيص قابل للتعليل ، والتعليل من شأنه توسيع محل الحكم ، فصار العام
بذلك محلاً لاحتمال أن يكون المراد به أقل مما يبق بعد مادل المخصص على عدم إرادته ،
وقد تعترض هذه الحجة بأن دليل التخصيص الذي كلامنا فيه قطعي ، فإذا علل بعلته
بينها الشارع صار محلها مما استثنى قطعاً ، لأن مدلول اللفظ حينئذ ليس قاصراً على
المحل الذي دل المخصص على عدم إرادته ، بل على نوعه وهو ما وجد فيه الوصف ،
وذلك على ما حققه كثير من الأصوليين من أن عموم العلة هو مدلول اللفظ لا طريق
القياس ، فإذا قال القائل : أعطوا الفقراء ولا تعطوا فلاناً لكسله ، كان هذا بمثابة
قوله أعطوا الفقراء إلا الكسالى منهم ، ويبقى العام حينئذ بالنسبة لما بقي بعد الكسالى
على ما كان عليه من القطعية .

أما العمل التي يستنبطها الفقهاء بمجرد مناسبتها للحكم من غير أن يكون هناك نص
من الشارع على اعتبارها فلا قيمة لها ، ولا يصح أن تصادم العام ، فإذا قال أعطوا
الفقراء ولا تعطوا زيدا ، لم يكن لنا أن نقول إنما نص عن إعطاء فلان لقبح سيرته
أو لكسله أو لعداوة بينه وبين المتصدق ، وبسبب ذلك نقول : إن عمرأ وبكرأ وخاندأ
غير مرادين من هذا العام لا اشتراكهم مع زيد في الصفة التي استنبطناها ، وإن كانت
مناسبة للحكم وهو النهي عن الإعطاء . وسيأتى مزيد بحث في هذا الموضوع حينما نصل
إلى القياس إن شاء الله .

والخلاصة أنا لا نرى حجة قوية للقول بأن العام صار ظنياً بسبب تخصيصه
فالظاهر أنه يبقى على ما كان عليه فيما وراء ما دل المخصص على عدم إرادته ، سواء
كان شخصاً أو نوعاً .

التخصيص بالعرف :

العرف إما قول وإما عمل ، فالعرف نقول : أن يكون للناس قد تعارفوا لإطلاق اللفظ العام على بعض أفراد . كما تعارفوا لإطلاق الدابة على الخمار ، وإطلاق الدرهم على النقد غالب . وهذا قد اتفق الأصوليون على أنه يخصص العام لأن الشارع إنما يخاطب الناس بما تعارفوه من الإطلاقات . أما العرف العملي : فهو أن يكون اللفظ مسمى عام لم يتعارف الناس لإطلاقه في بعض أفراد ، ولكنهم لا يستعملون إلا بعض أفراد ، مثال ذلك كلمة (الطعام) فإنها موضوعة في اللغة لكل ما يطعم ويستعملها الناس في ذلك المعنى ، فإذا اتفق أن المخاطبين لم يكن لهم ما يطعم إلا البر والشمير ، وقال الشارع : لا تدعوا الطعام بالطعام ، فهل يكون العرف العملي مخصصاً لهذا اللفظ العام أولاً ؟ رأى الجمهور أنه لا يخصص ، وقال الحنفية : يخصص ، ورأى الجمهور هو المختار ، لأن الشارع إنما يخاطب الناس ويفهمهم بالإلفاظ وهي موضوعة للعموم فرضاً . ولم يغيرها العرف الاستعمالي . وسياق استدلال الحنفية يظهر في غير محل النزاع . قال ابن المهام : لنا الاتفاق على فهم الضأن بخصوصه في اشتراكه وقصر الأمر عليه ، إذا كانت العادة أكله فوجب كالتقوى لاتحاد الموجب ، ومراده بالذي وجب كونه مخصصاً ، ومراده بالموجب المتحد بتبادر لحم الضأن عند الإطلاق ، ومتى وصل أمر اللفظ إلى هذا الحد وهو أن يتبادر منه عند الإطلاق بعض أفراد العام ، فقد دخل القسم الأول وهو العرف القولي لأن اللفظ صار عند المخاطبين مستعملاً في بعض أفراد بدليل التبادر . ومن هنا قال بعض الفقهاء إن قوله عليه السلام ، أيما إهاب دبغ فقد طهر ، لا ينتظم جلد الكلب لأنه لم يكن من عادتهم دبغ جلود الكلاب ولا استعمالها .

وبما قررناه يظهر أنه لا نزاع في المسألة وأن العرف العملي يخصص متى صار لفظ العام لا يتبادر منه إلا ما جرى عليه العمل .

رجوع الضمير على بعض أفراد العام :

قد يرد اللفظ في التشريع طاماً ثم يعود عليه ضمير مراداً به بعض أفراد ذلك

العام ، فهل يعد هذا دليلاً على أن العام مستعمل في بعض أفراده أولاً يدل ويبقى الأول على عمومته ؟ والضمير على خصوصه ؟ مثال ذلك قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ثم قال (وبمولتهن أحق بردهن في ذلك) فلفظ المطلقات عام ينتظم من طلقت ثلاثاً ، وقوله : وبمولتهن أحق ، لا يشمل المطلقات طلاقاً رجعياً لأنهن اللاتي أزواجهن أحق بردهن في العدة . قال الجمهور : إن عود الضمير الذي علم خصوصه على اللفظ العام دليل على أن ذلك العام لم يستعمل في جميع أفرادهِ وإنما استعمل في بعضها ، ولا يجوز أن يقال غير هذا لأن الضمير رابط لمعنى متأخر ، بمعنى متقدم على أنه هو فلا يتصور الاختلاف بينهما ، فيكون لفظ المطلقات مستعملاً استعمال مجازياً في بعض أفرادهِ وهو الرجعيات . وأما ثبوت التربص بالمطلقات ثلاثاً ، أو المختلعات فبدليل آخر .

أما أفراد فرد من العام بحكم العام فلا يخصص العام لأن ذلك لا يعدو أن يكون تطبيقاً لذلك الفرد على حكم العام .
تخصيص الكتاب بالكتاب :

تخصيص الكتاب بالكتاب متفق عليه ، لأن فصوصه كلها قطعية ورود فإذا تقابل فيه عام وخاص فالواجب الجمع بين الدليلين بإعمال العام فيما وراء الخاص وإعمال الخاص في محله . إلا أن ذلك يستدعي بياناً .

اعلم أنه لم يتقابل في القرآن عام وخاص ، بمعنى أنه ورد حكم على عام شامل لأفراد ، وحكم على فرد واحد من أفراد ذلك العام أو يوافقه وإنما الذي ورد فيه همومات بعضها أخص من بعض ، فالخصوص المقابل للعموم خصوص نسبي لا حقيقي . مثال ذلك : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) . فهذا عام في الزوجات الحائلات والحاملات ، ولكنه خاص بالمتوفى عنهن ، وقوله تعالى (وأولات الأحمال أجلن أن يضعن حملهن) فهذا عام في المتوفى عنهن والمطلقات ، لكنه خاص بأولات الأحمال فيبين الآيتين عموم وخصوص من وجه ، فتقابل في أولات الأحمال المتوفى عنهن ، فالأولى تقضى بعمومها أن أجلن أربعة

أشهر وعشرا والثانية تقضى بخصومها في أولات الاحمال أن أجلهن وضع حملهن وافردت الآية الثانية بحكم عدة المطلقات الحاملات وهو رضع الحمل كما انفردت الأولى بعدة المتوفى عنهن الحاملات وهي أربعة أشهر وعشراً .

فهذا معنى تقابل العام والخاص . وقد يكون بين الآيتين العامتين عموم وخصوص مطلق نحو قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) هذه عامة في جميع المطلقات ، سواء مسسن أو لم يمسسن ، وقوله تعالى (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالحكم عليهن من عدة تعتدونها) فهذا عام في أفراد المطلقات اللاتي لم يمسسن إلا أنه أخص من عام الآية الأولى ، لأنه حكم على بعض الأنواع التي ينتظمها الأول . فالتقابل في الكتاب لا يكون إلا بين عامين ، أحدهما أخص من الآخر مطلقاً أو من وجه .

إذا تبين ذلك فاعلم أن العام والخاص قد يعلم أيهما الأول ، وقد يحمل التاريخ . قال جمهور الأصوليين : إن النصين يعمل بهما مطلقاً سواء علم تقدم العام أو الخاص أو جهل التاريخ .

وقال أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين : إن علم التاريخ وكان الخاص متأخراً خصص العام ، وإن كان العام متأخراً نسخ الخاص ، وإن جهل التاريخ تساقطا في موضع المقابلة لاحتمال تأخر العام ، فيكون ناسخا للخاص فيكون مخصصا للعام ، فيتوقف في محل الخاص ويطلب دليل آخر ، وإذا قد بينا فيما مضى ما للتشريع من القيمة ، وبيننا أنه لا يصح أن يكون أساسا للاستنباط ، نقول إن نصوص القرآن يبين بعضها بعضا ، فكل نص فيه يحكم على بعض أنواع عام يحكم بخالف لما حكم به هل ذلك العام يبين أنه إنما أريد بذلك العام ما لم يتناول له الخاص ، بقطع النظر عن تاريخ النزول ، متقدما كان الخاص أو متأخراً ، ما لم يقر دليل قاطع أن حكم الخاص المتقدم قد أبطل بالعام المتأخر .

تخصيص الكتاب بالسنة :

رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المبين لمراد الكتاب ، فإذا تحققنا أنه قال قولاً

مخصصاً لعام الكتاب أو مقيداً لمطلقة، كان ذلك دليلاً على أن مراد الكتاب ما وراء ما خصه الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن مراده بالمطلق المقيد على لسان رسوله، وذلك التحقق لا يكون إلا إذا كان الخبر متواتراً، لأنه هو الذي يفيد العلم، فإن كان خبر واحد فلا يقوى على معارضة الكتاب لأن الكتاب قطعى، وخبر الواحد ظنى. وقد فعل ذلك عمر رضى الله عنه بحديث فاطمة بنت قيس، حينما روت: أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى، وهى بائن، فقال عمر: لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصابت أم أخطأت، وقال الجمهور: خبر الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المواتر.

أما الحنفية فقالوا إن كان الخبر متواتراً أو مشهوراً وهو مقارن لعام الكتاب خصه، وإن لم يكن مقارناً نسخه، وإن كان خبر واحد ولا يخصه ولا ينسخه إلا إذا كان عام الكتاب قد خص قبله بقطعى حتى صار بذلك التخصيص ظنياً.

استدل الجمهور بأن الصحابة خصوا كثيراً من عمومات القرآن بالأخبار؛ فخصوا عموم قوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) بقوله عليه الصلاة والسلام: لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها، وبقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، والكتاب لم يذكر مما حرم من الرضاع إلا الأم والأخت، وخصوا آية المواريث بقوله: ولا يرث القاتل، وبقوله: نحن معاشر الأنبياء لا نورث.

والجواب عن هذا الدليل أنهم إن كانوا أجمعوا -ية، فذلك دليل على أن هذه الأخبار كانت مستفيضة عندهم حتى بلغت درجة القطع، وإن لم يكونوا أجمعوا فلا دليل، وأما الحنفية فلا يظهر إلحاقهم المشهور بالمتواتر؛ لأن غاية ما تفيدته الفهرة غلبة الظن، أى أنها تفيد ظناً أقوى مما يفيد خبر الواحد، ولا تصل بالخبر إلى درجة المقطوع به، فكيف ينقض الظن معارضا القطعى، وقد تراهم يدهون الشهرة فى أحاديث لا يثبت المحدثون صحتها، كما فعلوا فى حديث: آخروهن من حيث آخرن الله، فأنبتوا به فرضاً على الرجل، وهو تأخير المرأة عنه فى صلاته حتى إذا لم يفعل وحادثته المراد فيها بطلت.

وقد بنوا قولهم إن خبر الواحد يخص الكتاب ، وينسخه إذا كان ذلك العام قد خص قبل بقاطع على أنه يصير بذلك ظنياً ، وقد بينا قبل ما هو المختار من أن العام إذا خص بمين قطعي لا يصير بهذا التخصيص ظنياً .

التخصيص بالقياس :

قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام ، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الأفراد ، وهذا الحكم مستنبط من قياس . مثاله أن يقول قائل لمن له أن يأمره : لا تعط من سالك شيئاً ، عام ينتظم جميع أفراد المقابلين أغنياء أو فقراء ، علماء أو جهلاء ، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول : وأعط طلاب العلم لفقيرهم قلباً علماً الملة ، أردنا تعميم محل الإعطاء ، فقلنا بأنه مأمور أن يعطى كل فقير ، سواء كان طالب علم أو غير طالب ، والفقراء من قلوبهم ؛ فهل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس : ونقول إن مراد الناهي بلفظه العام غير الفقراء ؛ ويكون المخرج لورعين : أحدهما بالنص وهو طلاب العلم الفقراء ، والثاني بالقياس وهو الفقراء من غيرهم . هذا محل خلاف بين الأصوليين .

فقال الجمهور : يجوز التخصيص بالقياس . وقال الحنفية : يجوز إذا نزل من القطع إلى الظن بتخصيصه بقطعي آخر ، لأن تخصيص العام عندهم يجعله ظنياً ، ولا يخصه إلا قطعي مثله . وقال ابن سريج : يجوز أن يخص العام القياس الجلي لا الخفي . وقال الجبائي : يقدم العام مطلقاً ، والقاضي وإمام الحرمين توقفاً . ففي المسألة عند التحصيل ثلاثة آراء : رأى الجبائي بتقديم العام مطلقاً ، ورأى القاضي وإمام الحرمين بالتوقف ؛ ورأى الجمهور جواز التخصيص مطلقاً ؛ أو العمل بالقياس ؛ وزاد الحنفية اشتراط ظنية العام ؛ وابن سريج قطعية القياس حتى يحصل التعداد بين العام والقياس .

حجج من قدم العام :

١ — إن القياس فرع والعموم أصل ، فكيف يقدم فرع على أصل ؟

وجواب هذا : أن القياس فرع نص آخر ، لافرع النص المخصص ، والنص نارة
يخص بنص آخر ، ونارة بمعقول نص آخر ، ولا معنى للقياس إلا بمعقول النص وهو
الذى يفهم المراد من النص ، والله هو الواضح لإضافة الحكم إلى معنى النص . ولتبين
أنه فرع أصل آخر بهذا المثال . قال الله تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) ثم
ورد في الحديث ، البر بالبر ربا ، الخ ، فهذا الحديث مخصص لمعوم :

وأحل الله البيع ، ثم قسمنا الأرض على البر للعة الجامعة بينهما ، فكان هذا القياس
مخصصاً أيضاً لذلك المعوم فلم تخصصه بفرعه ، لأن الأرض : فرع حديث البر ، لافرع
آية لإحلال البيع ، فبطل قولهم كيف يقدم فرع أصل ، قالوا : إن حجية القياس ثبتت
بالإجماع على حجيتها عند مخالفتها للمعوم ، لأنهم اختلفوا في اعتباره حينئذ ، وأجيب
عن ذلك بأنه إذا ثبتت حجية القياس ثبت حكمها ، ومن حكم الحجية أن يجمع بين
الحجتين ما أمكن .

٢ — إنه إنما يطلب بالقياس حكم ما لم ينص عليه ، أما ما نص عليه فكيف
يثبت القياس خلافه ؟

الجواب أن الخارج بالقياس ليس بما يدخل تحت العام قطعاً ، لأن العام قد يراد
به الخاص ، فإذا أريد به كان نطقاً بالقدر المراد ، لا بما ليس بمراد . والدليل على
ذلك جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق
الصريح من الشارع ، وإذا قلتم : إن ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت المعوم
سألناكم : هل لم يدخل تحت لفظه أو تحت المراد به ؟ فإن قلتم : تحت اللفظ أحلتم ،
لأن الله سبحانه شيء . وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى : (خالق كل شيء) .
وإن قلتم : لا يدخل تحت الإرادة ، فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ، ولا فرق .
والنتيجة أن القياس لم يعارض العام ، وإنما دل على أن المراد به خير ما أفاد القياس حكمه .

٣ — إن معاذاً أخر القياس عن الكتاب والسنة ، فكيف تقدموه على الكتاب ؟
والجواب : أنه أخر السنة أيضاً عن الكتاب ، وقد اتفقوا على جواز تخصيص
الكتاب بالسنة ، فدل ذلك على أن العمل بالسنة المخصصة للكتاب ليس تركاً للكتاب
بل بياناً للمراد من الكتاب وسواء كان هذا البيان باللفظ أو بمعقول اللفظ . وهو القياس .

حجج القائلين بتقديم القياس :

١ — إن كلام العام والقياس حجة ظنية ، أما القياس فظاهر ، وأما العام فلما تقدم للجمهور من ظنية مطلقاً ، وما تقدم للحنفية ظنية إذا خص بقاطع والتفاوت في الظنية غير مانع من التخصيص ، وإذا ظهر تعارض الحجتين الظنيتين كان الوجه إعمالهما ما أمكن ، فيعمل بالعام فيما وراء ما بين القياس هدم إرادته ، ويعمل بالقياس فيما بينه ، واعتراض الغزالي على ذلك بأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع ، بل رفع للعموم وعمل بالقياس .

حجج الواقفين :

قالوا : إذا بطل كلام المرحمين بما سبق ، وكل واحد من العام والقياس حجة إذا انفرد ، وقد تقابلا ولا مرجح فلم يبق إلا التوقف لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل أو نقل ولم يتحقق شيء من ذلك فرضا .

واعترض بأن الأمانة قبل القاضي بجمعة على تقديم أحد الدليلين : العام أو القياس وإن لم يتفقوا على أحدهما ، فأجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا بإبطال التوقف قطعاً ولم يجمعوا عليه ، لكن كل واحد رأى ترجيحاً والإجماع لا يثبت بمثل ذلك ، كيف ومن لا يقطع بطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس ، كيف يقطع بطلانه إن توقف ؟ ومعنى التوقف أنه ليس أحد الدليلين راجحاً بنفسه على الآخر ، فلا بد من طلب دليل آخر يرجح بينهما ، فيتوقف في حكم ما تقابل فيه العام والقياس .

أما الذين اشترطوا في العام سبق تخصيصه ، أو اشترطوا في القياس كونه جلياً أو منصوصاً بالعلمة ، فإنما أرادوا بذلك حصول التعادل بين العام وبين القياس بإنزال العام إلى درجة الظنية إذا خصص . أو رفع القياس إلى درجة مساواة العام بجملته . أو النص على علمته .

والنظر الصحيح يقتضي على من يرى قطعية العام في أفرادها ، وظنية القياس ألا يقول بأنه الظني مقدم على القطعي ، أما من يرى أن كلا ظني وكلا حجة إذا انفرد ،

فلا مندرجة له عن القول بهما جميعا ، فيعمل بالعام فيما وراء ما دل عليه القياس ، ويعمل بالقياس فيما دل عليه .

ولما كننا رجحنا فيما تقدم العام في أفرادها ، وسنرجع في باب القياس أن مانص على علمته منه يفيد الحكم قطعاً ، وجب أن نختار هنا أن القياس منصوص العلة ينحصر العام .

الخاص :

الخاص ينتظم المطلق ، والأمر ، والنهي ، والمعدد . والبحث عن الثلاثة من مهمات هذا العلم لأنها أساس التشريع اللفظي .

المطلق والمقيد :

المطلق ما دل على فرد أو أفراد شائعة بدون قيد مستقل لفظاً ، ونحو قوله تعالى : (فتحرير رقبة) . والمقيد ما دل على فرد أو أفراد شائعة بقيد مستقل لفظاً نحو : رقبة مؤمنة ، فالمطلق مساو للذكورة ما لم يدخلها عموم ، ومنه الجمع المنكر ما لم يقيد .

حمل المطلق على المقيد :

إذا ورد في التشريع مطلق ومقيد فذلك على أوجه .

(الأول) أن يتحدا حكماً وسيماً ، ومثاله قوله تعالى في كفارة اليمين : (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) مع القراءة الفاضلة (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) . وحكم هذا أن يحمل المطلق فيه على المقيد على معنى أن يكون المراد بالمطلق هو المقيد ؛ ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين في وقت واحد والسبب هنا قد اتحد ؛ وهي اليمين بشرط الحنف والحنك هو الصيام ، فوجب أن يكون المقيد مبيناً للمراد من المطلق لأنامياً لأنه قارنه ، وإذا لم تحصل المقارنة كان الحل واجباً بطريق النسخ لا البيان ، هذا هو رأى الحنفية ، وهو معترض بأن قراءة المطلق متواترة وهي قطعية ، وقراءة المقيد شاذة وهي لا تزيد عن خبر الواحد ، فكيف يكون خبر الواحد الظني مقيداً لمطلق الكتاب القطعي مع أنهم اشترطوا في الحل ، إذا لم تكن مقارنة ، أن يكون

المقيد قطعياً لأن الزيادة على النص القطعي لا تكون بخبر ظني . وفي الحل بنوعيه زيادة على النص ، وقد اضطروا في الحمل عند الاستدلال على قطع اليد البيني في السرقة لأول مرة بقراءة ابن مسعود : (فاقطعوا أيماهما) إلى الاستناد إلى الإجماع لأنه قطعي . فالظاهر أن الحمل في هذا الوجه إنما يكون إذا تعادل الدليلان قطعية أو ظناً .

(الثاني) أن يختلف السبب كما في كفارتى الظهار والقتل ، فقد قال جل ذكره في الأولى (فتحرير رقبة من قبل أن يتأسا) وقال في الثانية (فتحرير رقبة مؤمنة) فالسبب مختلف وهو في الأولى إرادة العود بعد الظهار ، وفي الثانية القتل الخطأ ، وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد عند الحنفية ، بل يعمل بالمطلق في محله ، والمقيد في محله ، فيجب في كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار عتق رقبة مطلقة : مؤمنة كانت أو كافرة ، وهذا هو الظاهر لأن الحمل لاداعي إليه ، ولا يقال إن الحمل بطريق القياس لا انتفاء شرط من شروطه ، وهو عدم معارضة نص آخر .

(الثالث) أن يكون الحكم مختلفاً نحو قول الأمر لمن تجب طاعته : اشتر رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً إلا إذا دعت إلى ذلك ضرورة ، كما لو قال : اعتق رقبة ، ولا تملك إلا رقبة ، فإن النص الثاني ناه عن تملك غير المؤمنة ، والأول موجب لعتق رقبة فيتعين أن يراد بها المؤمنة للتمكن من الامتثال .

(الرابع) أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس السبب ، كما في حديث ابن عمر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ، على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين ، مع روايته الأخرى : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على عبد أو حر ، صغير أو كبير ، وليس فيه قيد من المسلمين .

وفي هذا الوجه قال الحنفية : لا حمل فيعمل بكل من النصين ، فتكون كل نفس سبياً في وجوب زكاة الفطر ، ولا يقال : إنهم بذلك قد رفضوا القيد الذي في الرواية الأخرى ، بل عملوا به ، ولكنهم لما لم يكونوا ممن يحتاج بالمفاهيم لم يحصل عندهم تعارض فلم يضطروا إلى الحمل ، فعندهم كل من المطلق والمقيد ضبب في إيجاد الزكاة .

الأمْر :

لفظ أمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً مجاز في الفعل ، قيل هو حقيقة فيهما فهو مشترك ، والأول هو الصحيح ، لأن القول المخصوص هو الذي يسبق إلى الفهم عند إطلاق لفظ أمر ، ولو كان مشتركاً لما تبادر أحد المعنيين .

حد الأمر .

من المتكلمين من يقول بالكلام النفسى ، ومنهم من ينفيه ولا يعترف إلا بالكلام اللفظى ، ولما كان الذى يهم الأصول هو الألفاظ لأن الأدلة السمعية عليها تدور ، أردنا تعريف الأمر باعتباره لفظاً .

الأمر هو الصيغة المعلومة وما يجرى مجراها مقتضى بها الفعل حينما مع استعلاء واشترط بعض المتكلمين علو الأمر ليكون كلامه أمراً حقيقة ، ولم يشترطه بعضهم وهو الصحيح لأن الأدنى قد يأمر الأعلى فيذم بذلك ولو كان العلو معتبراً لم يسم طلبه أمراً ، أما تسمية ما يصدر من غير المستعمل أمراً فهو مجاز كما في قوله تعالى على لسان فرعون مشيراً إلى موسى (إن هذا لساحر هليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فإذا تأمرون) أى تشيرون ، وذلك للقطع بأن الصيغة في التصريح والالتباس لا تسمى أمراً .

حقيقة صيغة الأمر :

صيغة الأمر وردت في الاستعمال العربى لمعان كثيرة أهمها الإيجاب نحو : (أقيموا الصلاة) والندب نحو (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً) والإرشاد نحو (إذا تدابرتهم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) ، والإباحة نحو (فاضطادوا) والتهديد نحو (اعملوا ما شئتم) ، والمراد بيان ما وضعت له هذه الصيغة في أصل اللسان العربى حتى يكون هو المراد عند التجرد من القرائن ، قال قوم : إن هذه الصيغة مشترك لفظى بين جميع المعانى التى استعملت فيها ، وبذلك يتوقف فهم المراد على ما يقترن به من القرائن ، وقال آخرون : إنها مشترك لفظى بين الإيجاب والندب والإباحة ، وليس من المعانى التى وضعت لها التهديد وإنما تستعمل فيه مجازاً .
(١٣ - أصول الفقه)

وقال قوم : إنه مشترك معنوى بين الإيجاب والندب والإباحة ، والمعنى المشترك بين هذه الثلاثة هو الإذن فإذا وردت الصيغة مجردة لم يفهم منها إلا مجرد الإذن فى الفعل ، أما حكم الترك إن كان معاقباً ، أو ملوماً عليه أو أن الترك يساوى الفعل فلا يعرف إلا من القرائن ويقرب هذا فى النتيجة من سابقه .

وقال قوم : إنه مشترك لفظى بين الوجوب والندب ، فإذا جرد عن القرائن لا يعلم أيهما المراد فلا يحكم على "نعل بأن تاركة معاقب أو ملوم إلا بالقرائن .

وقال قوم : إنه مشترك معنوى بين الإيجاب والندب ، والمعنى الجامع أن الفعل مطلوب ، ولا أرى فرقاً فى النتيجة بين هذا وبين سابقه لأن الذى يقول بالاشتراك اللفظى لا يخالف فى أن الصيغة المجردة تدل على مطلوبة الفعل ، غاية الأمر أن الإشكال حاصل فى أمر الترك أهو معاقب عليه أم لا ؟

وقال قوم : إنه حقيقة فى الندب بمعنى أن الصيغة إذا وردت مجردة فهم منها أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة ولا يستحق تاركة العقوبة .

وقال قوم : إنه حقيقة فى إيجاب بمعنى أن الصيغة المجردة تدل على أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة وتاركة العقوبة ، والقرائن إنما يحتاج إليها على هذا القول وسابقه فى صرف الصيغة عن حقيقتها لا فى بيان المراد منها .

فتلخص من تلك الأقوال أن الصيغة المجردة :

(١) تدل على طلب الفعل على جهة الإيجاب .

(٢) تدل على طلب الفعل على جهة الندب ،

(٣) تدل على مطلق الطلب .

(٤) تدل على مجرد الإذن .

(٥) لا تدل على أحد معانيها الاستعمالية إلا بالقرينة .

تحقيق القول فى ذلك :

قال الغزالى : قد أبعد من قال إن هذه الصيغة مشتركة بين الإباحة والتهديد الذى هو منع وبين الاقتضاء فإننا ندرك التفرقة فى وضع اللغات كلها بين قولهم : لأفعل

ولا تفعل ، وإن شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل ، حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذا منقولاً على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام أو قعود أو صيام أو صلاة ، بل في الفعل بجملاً سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها ليست أسامى مترادفة على معنى واحد كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم في الإخبار : قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم في أن الأول للماضي والثاني للمستقبل والثالث للحال ، هذا هو الوضع وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل ، وبالمستقبل عن الماضي لقرائن تدل عليه وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهي وقالوا في باب الأمر افعل ، وفي باب النهي لا تفعل وإنهما لا ينبغي أن عن معنى قوله : إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ، فهذا أمر فعله بالضرورة من العربية والتركية والعجمية ، وسائر اللغات لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الإباحة في نواذر الأحوال ، ثم قال فيحصل من هذا أن قوله : افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد ، وقوله : لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي ألا يوجد ، وقوله : أبحث لك فإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ، يرفع الترجيح أ هـ .

بقي البحث بعد إثبات ذلك هل مما تدل عليه الصيغة وضماً زيادة عن اقتضاء الفعل أن يكون ذلك حتماً بحيث يلزمه استحقاق المثوبة بالامثال والعقوبة بالإهمال فتكون لما نسميه بالإيجاب ، أو استحقاق المثوبة بالامثال والعقوبة بالإهمال ، فتكون لما نسميه ندباً ، أو لا تدل على هذا ولا ذاك وإنما يستفاد ما فوق اقتضاء الفعل من القرائن ، فتكون من قبيل المشترك المعنوي أو اللفظي بين الإيجاب والندب وهذا ما يسمونه بمذهب أرباب الوقف .

اختار المعتزلة وبعض الفقهاء أنه للندب ، واختار آخرون ومنهم الغزالي : الوقف ، واختار الجمهور أنه للإيجاب ، واستدل المعتزلة :

(١) بأنا فنزل قول القائل افعل ، وأمرتك ، على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم . وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيوقف فيه .

والجواب : أن مثل هذا الاستدلال لا تثبت به اللغة لأنها إنما تثبت بالنقل ؛ ولو وجب تنزيل الالفاظ على أقل ما تحتمله لوجب تنزيل هذه الصيغة على مجرد الإذن في الفعل إذ يقال : أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك ، أما استحقاق الثواب بالفعل فهو غير معلوم كاستحقاق العقاب بالترك .

(٢) بقوله عليه السلام : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فأتوا منه ما استطعتم ، فقوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيتنا وجزم في النهي بطلب الانتهاء .

والجواب : بأن هذا اعتراف منهم بأنه ليس للندب من جهة اللغة والاستدلال بالشرح ، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صح أن يدل على المطلوب ، فكيف ولا دلالة له ؟ لأنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال (فأتوا الله استطعتم) وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة .

أما القائلون بالوقف فلأنه لم يتم عندهم الدليل على تعيين أحد وهى الطلب الذى يستلزم ثبوتة وعقوبة ، أو يستلزم ثبوتة فقط ، واستدل الجمهور بأدلة منها على القوى ومنها شرعى :

(١) تكرار استدلال السلف بصيغة الفعل ، على الوجوب استدلالاً شائعاً من خبر نكير ، فأوجب ذلك العلم العادى باتفاقهم على أنها حقيقة فيه كما لو كانوا صرحوا بذلك قولاً ، وقد يعترض هذا الدليل بأنهم إنما استدلوا على الوجوب بصيغ قد ا - بقرائن أعادته بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب ، والجواب أن الندب هو الذى استفادوه من القرآن باستقرار الواقع في التشريع من الصيغ التى أخذ منها الوجوب والصيغ التى أخذ منها الندب .

(٢) قال الله للبلائكة (اسجدوا لآدم) فامثلوا وأبى إبليس السجود فقال الله له (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) ولم يأمر إلا بقوله : اسجدوا ، وهو صيغة لا قرينة معها ، واستحق إبليس بعدم أمثاله لها التوبيخ والتفريع وليس بالإيجاب إلا هذا .

(٣) ذم الله قوماً بعدم أمثال ما أمروا به حيث قال (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ولم يأمرهم إلا بقوله (اركعوا) وهو صيغة لا قرينة معها .

(٤) حذر الله من مخالفة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فقال (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) فجعل المخالف بغرض أن أن يصاب بفتنة أو عذاب أليم ، وأمر مفرد مضاف فيعم كل أمر فيكون مخالفة أمره متوعداً عليها ، وكل متوعد عليه حرام . فخالفة أمره حرام ، وهو المطلوب ، والذي يظهر لنا من استقراء الأدلة أن وضع صيغة ، افعل ، إنما هو لطلب الفعل طالباً حتماً ، ويلزم من ذلك إذا كان للطلب سيادة على المطلوب منه أن يكون بالفعل مستحقاً للرضى والثواب وبالكف مستحقاً لللامة والعقاب ، وهذا هو الذي يلزم أن يكون قاعدة لفهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لو فرضنا أن تأتي فيها هذه الصيغة مجردة القرائن فأما إن اختلفت بالصيغة قرينة تبين المراد فقد خرجت عن موضوع النزاع بين الخصوم وهذا معظم ما ورد في التشريع كما يدل عليه عليه الاستقراء ، وأكثر الفقهاء عملاً بهذا الأصل هم أهل الظاهر ،

الأمر بعد الحظر :

قد يحظر الشارع أمراً ثم يأمر به بعد ذلك ويرد هذا على شكاين : الأول : أن يكون الحظر السابق لعله هو قوله تعالى (فإذا حملتم ذصاتادوا) بعد قوله (غير محلي الصيد وأتم حرم) وكما في قوله (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) بعد قوله (وذروا البيع) وكما في قوله (فإذا انسلكم الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) بعد قوله (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر) إلى غير ذلك ، الثاني : أن يكون الحظر السابق مطلقاً أى لم يبن على علة نصت كما في قوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » وقوله « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروا » .

فأما حكم الشكل الأول فإن الصيغة فيه تقتضى زوال سبب الحظر لا غير ، وحيلتد يرجع الحكم إلى ما كان عليه لأن الحظر لم يكن ناسخاً للحكم السابق ، الثاني فإن الصيغة فيه ترفع الحظر أيضاً وتفيد الإذن في الفعل ولا تنفيذ إيجاباً ولا ندباً ولا رجوعاً للحكم السابق ، أما عدم الرجوع للحكم السابق فلأنه قد نسخ بالحظر فلم يبق له وجود حتى

يرجع إليه ، وأما كونه لا يفيد إيجاباً ولا ندياً فلأنهم قد تبعوا ما علم من الأوامر الشرعية بعد الحظر فوجدوها للإباحة فصلح هذا الاستقراء قرينة على تجوز الشارع بصيغة الأمر في هذه الصورة حتى صار حقيقة شرعية ، فتى ورد لنا أمر على هذه الصورة حملناه على الإباحة إلا إذا دل دليل على غيرها ..

إقتضاء الأمر للتكرار :

صيغة الأمر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار ، لإطلاق أهل اللغة على أنها لا تفيد إلا مجرد الطلب للفعل في خصوص زمان ، وخصوص المطلوب إنما يستعاد من المادة ولا دلالة على غير مجرد الفعل ، فلزم من ذلك أن تمام مدلولي الصيغة طلب الفعل فقط ، أما براءة الدمة بالفعل مرة فإنما هو لتوقف إدخال الفعل في الوجود عليها .

وقال بعض الأصوليين : إن الصيغة تقتضي التكرار قياساً على الهى ، وهذا باطل لأنه قياس في اللغة ، واللغة لا تثبت قياساً كما قدمنا واستدلوا أيضاً بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده ، والنهى دأبى فيتكرر الأمر بتكرره . والجواب عن ذلك أن النهى فيه فرع عن الأمر ، فإذا كان الأمر دائماً وإذا كان في وقت الفعل وإذا كان معلقاً على شرط أو صفة عدل على التكرار ، تكرر بتكرره حله لا من الصيغة فإن قيل : لم لم يقل به الحنفية في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فلم يقطعوا في السرقة الثالثة اليد اليسرى ، ومع أن السرقة علة القلع وجلدوا الزانى للسكر كما زنى فالجواب من جهة ما نعى تخصيص العلة أن السرقة ليست علة حقيقة للقطع المتخلف في المرة الثانية إجماعاً ، وهذا نقض لمليتها فلم تعتبر علة وبقي وجب النص وهو القلع مرة مع السرقة . ومن جهة الجميع أن هذا النص مؤول لأن المراد بالأيدي الأيمان بدليل قراءة ابن مسعود (فاقطعوا أيماهما) وليس للسارق إلا يمين واحد ، فيكون من باب مقابلة الأحاد بالآحاد أى كل سارق وسارقة فاقطعوا أيما . ففي السرقة الثالثة لا محل للحكم فلم يمكن إنفاذه . أما قطع الرجل في المرة الثانية فإنما ثبت به بالسنة .

اقتضاء الأمر للفور :

الأمر إن كان مقيداً بوقت يفوت الأداء بفواته كالأمر بالصلوات الخمس فلا نزاع في أن المطلوب فعل المأمور به في وقته وتقدم الكلام في الواجب المؤقت مستوفى وإن لم يكن مقيداً بوقت كالأمر بالكفارات ، وقضاء ما فات من الصوم ، فهو محل خلاف بين الأصوليين : أيوجب الفور أم لا ؟ والصحيح أنه لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به . وبرهان ذلك ما تقدم من عدم دلالة على التكرار أو المرة وإذا دل على الفور أو التراخي فإنما ذلك آت من القرائن التي تحتف به ، كما تقول : اسقني أو افعل بعد يوم . ولا شبهة أن هناك قرينة قائمة في جميع أوامر الشرع تدل على وجوب المبادرة إلى الامتثال ، من ذلك قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وقو (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين) الآيات ، فكل الأمرين (استبقوا) و (وسارعوا) يدلان على طلب المبادرة إلى الخير ، وكل ما أمر به الشارع خير ونظن أن هذا يوفق بين رأى من يقول إن الأمر لا يقتضى الفور ، ومن يقول إنه يقتضيه ، فالأول ناظر إلى المدلول اللغوي ، والثاني ناظر إلى ما طالبت به الشريعة من وجوب المبادرة .

المنهى :

المنهى هو طلب الكف عن فعل على جهة الاستعلاء بصيغته : لا تفعل ، وما سواها ، وفيما وضعت له هذه الصيغة لما في صيغة الأمر : أهو التحريم ، أم الكراهة ؟ أم للقدرة المشترك بينهما ؟ وهو أن الفعل غير مطلوب حصوله والمختار أنه للتحريم لفهم المنع الحتم من الصيغ المجردة ، ويستعمل في غير التحريم مجازاً .

وموجب الصيغة الفور والتكرار إجماعاً فتنى دعت الداعية إلى الفعل فالمكلف مطالب في الحال بالكف وكذا كلما وجدت .

تأثير المنهى في المنهى عنه :

المنهى عنه إما أن يكون فعلاً ، وإما أن يكون قولاً : فالأول كما في قوله تعالى :

(لا تقربوا الزنا) و (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) و (لا تأكلوا أموال اليتامى ظلماً) والمراد بالقول ما وضعه الشارع سبباً لارتباط بين طرفين ، كلفظ البيع ، والكفالة ، والوقف ، فإن البيع الذى هو الإيجاب والقبول ارتباط بين البائع والمشتري ، والنذر والوقف كلاهما ارتباط بين العبد وربّه . فإذا كان المنهى عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون سبباً لحكم هو نعمة ، إلا إذا قام دليل خاص على أن النهى عن ذلك الفعل لوصف منك عنه مجاور له كأنهى عن قربان الخائن فى قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فلا يفقد سببته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب على الفعل المأذون فيه من جنسه وهذه القضية الأصلية قد اتفق عليها الفقهاء ، وقد قدمنا فى متعلقات النهى ما ورد على الحنفية من الجزئيات متى خالفوا فيها هذه القاعدة وما أجيب به عنهم ، وإذا كان المنهى عن قولاً من الأقوال التى ثبت عن الشارع جعلها سبباً لأحكام تنبى عليها وهى المعبر عنها بالتصرفات الشرعية فذلك عن ثلاثة أوجه :

(الأول) أن يكون المحل الذى ورد عليه القول مما لا تقبل ذاته ذلك القول كبيع الميتة وبيع الحر .

(ثانياً) أن يكون فى ذاته محلاً لورود ذلك القول ، ولكن الأثر يترتب عليه هو الحل كنكاح العمة والخالة ، فإن المرأة فى ذاتها محل لورود العقد عليها ، وفتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل ما لم يكن قبل حللاً .

(الثالث) أن يكون محل القول يقبله ، وللقول آثار أخرى غير الحل كبيع دابة بضمن مؤجل أجل مفهوم ، فإن الدابة لعقد البيع ، وأثر المبيع ليس قاصراً على حل الانتفاع ، بل له أثر آخر هو الملك ، فأما الأول والثانى فإن القول فىهما لا يترتب عليه شيء من الآثار لعدم عملية الأول لما جعل ذلك القول سبباً له ، ولعدم الفائدة فى الثانى لأن الأثر هو الحل ، ولا حل مع النهى ، فيكون نكاح المحارم باطلاً كبيع المعدوم ، وأما الثالث فإن النهى فيه لا يخرج القول عن سببته لما رتب عليه وهو الملك فى البيع مثلاً ولكن أثر النهى فى الحرمة باق فيكون الملك خبيثاً يلزم الطرفين فيه أن يزيله بقدر الإمكان وهذا هو المسمى عند الحنفية بالعقد الفاسد ، وهو ما شرح أصله ونهى عنه لو فيه وبذلك انقسمت هذه العقود إلى قسمين : باطل

وفاسد ، وقد روعى في هذا مقتضى السببية في السبب ومقتضى النهى في التحريم ما لم يحصل تناف كما في العقود التي جعلت أسبابا للحل .

وهذا الذى قررناه هو طريقة الحنفية :

وهناك رأى آخر لغبرهم وهو أن النهى عن التصرف يفقده سببته مطلقا سواء كان هذا النهى لعدم المحلية أو لوصف ملازم ، أو منفك أو خارج حتى أبطلوا البيع وقت النداء عملا بقوله تعالى : (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) . ورأى ثالث لجمهور المتكلمين وهو أن النهى عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف اقترن بأحد أجزائه يفقده السببية ، أما النهى لشيء فلا فرق عندهم بين بيع الميتة الذى فقدت فيه محلية المبيع ، والبيع المقترون بشرط لم يجره الشارع ، فكلهما باطل يترتب عليه حكمه وهو الملك ، لأن الأول لا يملك ، والثانى يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان ، ففى اتنى أحدهما انتفى الآخر والظاهر من كلام الحنفية أنهم يعمون هذا التلازم ، وقد يقال إن الإنسان لا يكاد يفهم الجمع بين ملك وعدم حل انتفاع ، وكان من الممكن أن يفهم إذا قالوا إن مثل هذا البيع يفيد الملك لسببته ويستحق فاعله العقوبة لارتكابه النهى ، فكانوا بذلك يراعون مقتضى النهى ، ومن المعلوم أن الشارع الذى جعل عقد البيع ملة للملك هو الذى جعل الملك ملة لحل الانتفاع ، ويحجب أنه عند التأمل لا يحصل من كلام الحنفية غير ذلك ، لأن معنى قولهم بعد حل الانتفاع هو استحقاق المنتفع العقوبة بإقداه على عقد لم يجره الشارع ، ولذلك قالوا : إن كلا من المتعاقدين مطالب بإزالة هذا العقد بقدر الإمكان فيفسخان البيع وغيره مما هو محل للفسخ ، فإن لم يكن القول قابلا للفسخ كعلاق الحائض أو الزوج بالمراجعة لأن هذا هو القدر الممكن .

تأثير الأمر والنهى فى أضدادهما :

للفعل المأمور به أضداد وجودية تنافيه وجوداً ، فلا يمكن أن يجتمع مع أحدهما وكذلك للفعل المنهى عنه أضداد وجودية لا يتحقق الكف بدون الاشتغال بواحد منها ، فإذا قال قائل لمن له أن يأمره : قم ، فإنه يطلب منه قياماً ، والقيام المطلوب

أضداد وجودية من مثل القعود والنوم ، وإذا قال له : لا تأكل ، فإن للأكل المطلوب الكف عنه أصدادا . كالنوم وغيره ، ومعلوم أن الإتيان بالمطلوب يلزمه الكف عن جميع أصداده حين فعله وإلا لم يتصور وجوده ، والكف عن المنهى عنه يلزمه الاشتغال بأحد أصداده ، وهذا القدر بديهي لا يحتاج إلى برهان ، ومع ذلك فقد وضع المتكلمون في هذه المسألة موضوع النزاع ، فقال بعضهم : إن النهي عن ضد المأمور به ، والأمر بضد المنهى عنه هو بنفس الصيغة ، فصيغة الطلب إذا أضيفت إلى المأمور به فهي أمر ، وإذا أضيفت إلى المنهى عنه فهي نهى ، وصيغة الكف إذا أضيفت إلى المنهى عنه فهي نهى ، وإذا أضيفت إلى أصداده فهي أمر ، فقتضى كل من صيغتي الأمر والنهى أمران لا واحد . وقال آخرون : إن النهي عن الأضداد في الأمر لازم من لوازمه ، وكذلك الأمر بأحد الأضداد في النهي فقتضى الصيغة شيء واحد يلزمه آخر .

وقال فريق : إن النهي عن الأضداد في الأمر ، والأمر بأحدهما في النهي أت من خارج لا من نفس الطلب ، فليس طلب الشيء نهياً عن ضده ، ولا يقتضيه عقلا حتى لو أمكن أن يأتى المأمور بما أمره به مع الاشتغال بضده كان بمثابة ، وهذا رأى الغزالي والإمام وابن الحاجب . واستدلوا عليه بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو يستلزمه عقلا لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لأن ذلك مطلوب النهي واللازم باطل لأننا نقطع بحصول الطلب مع الذهول عنهما فبطل المزمع .

واعترض على هذا الدليل بمنع مقدمته الثافية وهي انتفاء الخطور قطعا لأن المراد بالضد الضد العام وتعقله حاصل ، لأن المأمور لو كان متلبساً بالفعل لم يطلبه الأمر منه ، فإذا لا يطلبه الطالب فعلا إلا إذا كان المأمور متلبساً بالفعل بضده ، وذلك مستلزم لتعقل الضد ، وهذه النتيجة تخالف قولهم إن المراد بالضد للضد العام لأن المتعقل هنا هو ضد معين موجود في الخارج .

وقد أجيب عن ذلك بأن جواز الذهول عن الضد العام أيضا ضروري ، وليس من اللازم أن يكون المأمور مشتغلا بالضد حتى يطلب منه الفعل ، لأن الأمر يطلب الفعل في المستقبل ، وذلك لا يتناقى التلبس به في الحال ، ولو سلم أن الطلب يتوقف

على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه ، فالكف واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشيء من أضرار الفعل ، فلا يستلزم تعقل العند ، ولما كان لزوم خطور العند بالبال من لوازم اللازم بالمعنى الأخص ، وكان نفيه بديهيا لا يحتاج إلى برهان اختار ابن الهمام أن النهى عن الضد في الأمر لازم له بالمعنى الأعم بمعنى أنه إذا خطر بالبال علم أنه منهي عنه ، وهذا مما لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين أهل العلم ، والغزالي نفسه لم يمتنع أن يكون ترك العند من باب مقدمة الواجب ، والقاضي صاحب الرأي الأول رجح عنه فلا ينبغي أن تكون هذه المسألة محل نزاع بل ما كان ينبغي أن يشار إليها في أصول الفقه .

الكتاب الثالث

في أدلة الأحكام التفصيلية

الأدلة التفصيلية للشريعة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وقبل أن نشرع في الكلام على كل واحد منها نقدم أصولا تعممها باعتبار كونها معرفة لأحكام الله التي أراد أن يكلف بها عباده بواسطة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .

الأصل الأول :

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول ، ودليل ذلك :

(١) إنها لو نافها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره ، وإن كانت أدلة باتفاق فدل على أنها جارية على قضايا العقول ، ويبان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها فلا تكون أدلة .

(٢) إنها لو ناقضتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي للتصديق وهو معنى التكليف بما لا يطاق :

(٣) إن مورد التكليف هو العقل حتى إذا فقد ارتفع التكليف واعتبر فاقده كالبهيمة المهمة ، وهذا وضع في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن المعتل أيضاً ، وذلك منافي لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلاً ،

(٤) الاستقراء الذي دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول المرجحة ، تنقاد لها ، فإن قيل : هذه دعوى عريضة يصد عن القول بها ما يأتي :
(١) إن في القرآن ما لا يعقل أصلاً كفوائح السور ، وأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟

(ب) إن في الشريعة مقابلات لا يعلمن كثير من الناس أو لا يعلمها إلا الله ، ولا معنى لاشتباهاً إلا أنها تتشابه على القول فلا تفهمها أصلاً أو لا يفهمها إلا القليل فكيف يطلق القول بجريانها على مقتضى العقول :

(ج) إن في الشريعة أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا فقالوا فيها أقوالاً كل على قدر عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة كنصارى نجران حين فهموا التثليث من قول الله تعالى (فعلنا) و (قضينا) ثم من بعدهم من الممتنعين إلى الإسلام ، والطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، وكل ذلك ناشئ عن خطاب يزل به العقل كما هو الواقع فلو كانت الأدلة جارية على تعلقات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف .

والجواب عن الأول : أن فوائح هذه السور إن قلنا إنها بما لا يعلمه إلا الله ، فليست بما يتعلق به تكليف على حال ؟ وإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال فليس بما نحل فيه ، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله في الشريعة نادر والنادر لا حكم له ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها ، وأيضاً إنما كلامنا فيما يؤدي مفهومه على خلاف مقتضى العقل ، وفوائح السور خارجة عن هذا ،

لأن الفرض أنها لم تقص للقول إلى منهاها ونحن نقطع بأنه لو بين لنا منهاها لم تكن إلا على مقتضى القول .

وهن الثانى : بأن المتشابهات ليست مما يتعارض مقتضى القول والذى توهم ذلك فإنما جره إليه الهوى بدليل قوله تعالى : (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لا بناء على أمر صحيح ، فإنه أن كان كذا فالأويل فيه راجع إلى أمر معقول موافق لا إلى مخالف ، وإن فرض أنها بما لا يعلمه إلا الله فالقول عنها مصادوده لأمر خارجي لا مخالفتها لها ، وهذا كما يأتى فى الجملة الواحدة يأتى فى الجمل الكثيرة ، وربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف ، وكذلك الأعجمى الطبع الذى يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به ، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران فى الثلاث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول . وضموا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع ففاضوا حين لم يؤذن لهم فى الخوض ، فتأهوا . فإن القرآن والسنة لما كانا عريين لم يكن ينظر فىهما إلا هربى ، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فىهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما ، فإنه إن كان كذلك لم يختلف عليه شئ من الشريعة ، وسيأتى لذلك مزيد بحث فى الاجتهاد فانظره هناك حيث هو موضعه .

الأصل الثانى :

الأدلة الشرعية ضربان : أحدهما ما يرجع إلى النقل ، والثانى ما يرجع إلى الرأى ، وهذه القسمة هى بالنسبة إلى أصول الأدلة ، وإلا فكل واحد من الضربين مفقود إلى الآخر ، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما أن الرأى لا يعتبر شرحاً إلا إذا استند إلى النقل .

فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة ، وأما الثانى فالقياس والاستدلال ، ويلحق بكل منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف ، فيلحق بالضرب الأول : الإجماع . ومذهب الصحابة ، وشرع من قبلنا ، لأن ذلك راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف ،

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسله إن قلنا إنما راجعة إلى أمر نظري وقد ترجع إلى الضرب الأول إن قلنا إنها راجعة إلى المعمرات المعنوية .

وعند النظر نقول إن الأدلة كلها تنحصر في الضرب الأول ، لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه ، وإذا كان كذلك فالأول هو العدة فقد صار الأول مستند الأحكام من جهتين : الأولى دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية ، والآخرى دلالة على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية كدلالة على أن الإجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وقول الصحابي ، وشرع من قبلنا : حجة .

ثم إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من جهتين : الأول أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ، لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم : المعجزة ، وقد حصر عليه السلام معجزته في القرآن بقوله « وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي ، هذا ، وإن كان له من المعجزات كثير جداً ، وبعضه يؤمن على مثله البشر ، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله وأيضاً فإن الله سبحانه قال في كتابه : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ، وقال : (أطيعوا الله ورسوله) في مواضع كثيرة وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به بما في الكتاب ، وبما هو من سنته ، وقال : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ، وقال : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) . إلى ما أشبه ذلك .

(الوجه الثاني) أن السنة إنما جاءت مينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) . وقال : (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وذاك التبليغ من وجهين : تبليغ الرسالة وهو الكتاب وتبيين معانيه ؛ وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنفذ إذا تأملت السنة وجدتها بياناً للكتاب ، فكتاب الله هو أصل الأصول والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد وليس وراء ذلك مرمى (أنظر السنة) .

الأصل الثالث :

الأدلة الشرعية ضربان : أحدهما أن يكون على طريقة البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الذى جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعليم للأمم كيف يستدلون على المخالفين وهو فى أول الأمر موضوع لذلك ؛ ويدخل هنا جميع البراهين العقلية كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ، وقوله : (إسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا إسان عربى مبين) ، وقوله : (ولو جملناه قرآننا أعجماً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمى وعربى) ؛ إلى غير ذلك من الآيات وهذا الضرب يستدل به على الموافقين والمخالفين لأنه أمر معلوم عند من قوله عقل .

والثانى مبنى على الموافقة فى النحلة ، وتلك الأدلة على الأحكام التكليفية ، فإن النصوص فيها لم توضع موضع البراهين ولا أتى بها فى محل الاستدلال ، بل جئى بها قضايا يعمل بمقتضاها مسألة ، وإنما برهانها فى الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، وإذا ثبت الصدق ثبت التكلف على المكلف ، وإذا أطلق الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ، لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثانى ، فهو بالمعنى الأول جار على الإصلاح المشهور عند العلماء ، وبالمعنى الثانى نتيجة أنتجت المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط .

الكتاب :

الكتاب هو القرآن ، وهو اللفظ العربى المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للتدبر والتذكر المنقول متواتراً ، وهو ما بين الدفتين المبدء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس .

فالعربية جزء ماهيته ، لذلك لم تكن ترجمته قرآننا ، حتى لو قرأ بها المصلى فى صلاته لم تصح لأن المسأور به قراءة ما يسمى قرآننا ، وليس الترجمة منه ، وقد نسب إلى أبى حنيفة تجويز الصلاة بما ترجم من القرآن إلى الفارسية وقيل إليه رجع عنه .

ومن جزء ماهيته التواتر فالقراءات الشاذة التي لم يثبتها قراء الأمصار لا تسمى قرآناً ولا تصح بها الصلاة ، والتي عدت متواترة بإجماع أهل الأمصار ما قرأ به السبعة وهم : ابن كثير قارىء مكة ، ونافع قارىء المدينة ، وابن عامر قارىء الشام ، وأبو عمرو بن العلاء قارىء البصرة ، وعاصم وحمة والكسائي قراء الكوفة ، فهذه القراءات السبع متفق على تواترها ، وهناك ثلاث وراء ذلك هي محل خلاف ، وهي قراءة أبي جعفر ، ويعقوب ، وخلف ، وما وراء ذلك متفق على شذوذه .

أما اعتبار القراءة الشاذة حجة في الاستنباط ، فقد اختلف فيه ، فقال الغزالي : لا يصح الاحتجاج بها لأنها ليست من القرآن ، فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لا يحتج بها على وجوب التتابع ، لأنها تحمل على أنه ذكرها في معرض البيان ، لما اعتقده مذهبها ، فلم يلهى اعتقد التتابع حملاً لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر ، وقال الحنفية : يحتج بالقراءة الشاذة فيجب التتابع ، لأنه وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقل من كونه خبراً ، والعمل يجب بخبر الواحد ، قال الغزالي : وهذا ضعيف لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه ، وهو وإن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز مناجاة الواحد به ، وإن لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون مذهباً له بدليل قد دل عليه ، واحتمل أن يكون خبراً . وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون ، فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز العمل بما يصرح به الراوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (راجع الاحتجاج بقول الصحابي) .

ولذا قد بينا تعريف القرآن وحكم الشاذ منه تتبع ذلك بأصول كلية فيه :

١ — الكتاب هو كلية الشريعة وعملتها ، فريد الوصول إلى حقيقة الدين وأصول الشريعة يجب عليه أن يجعل من القرآن بمنزلة القطب الذى عليه تدور جميع الأدلة الأخرى ، والسنة هي المينة على فهمه . ثم كلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين وليس كونه معجزاً بمخرجه عن العربية التي تتناولها الأفهام . قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) ، وقال : (فإنما يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون) ،

وقال : (قرآنا عربياً لقوم يعلمون) ، وقال : بلسان عربي مبين) وعلى أى وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعليل معانيه : (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب) .

٢ — معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن رام علم القرآن ، والدليل على ذلك أمران : أحدهما أن الذى به يعرف إعجاز القرآن إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع ، إذ للكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ، وكالامر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها ولادليل على معناها المراد إلا الأمور الخارجية وعمادها مقتضيات الأحوال ، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فأت فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط . الوجه الثانى : أن الجهل بأسباب التنزيل موقع فى الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وجود النزاع ، ويوضح ذلك ما روى أن عمر سأل ابن عباس : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلينا فهم نزل ، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فهم نزل فيكون لهم فيه رأى ؛ فإذا كان لهم رأى اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا . وروى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً : كيف كان رأى ابن عمر فى الضرورية ؟ فقال تراهم شرار خلق الله : إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين ؛ فهذا معنى الرأى الذى نبه عليه ابن عباس وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن . وروى أن مروان أرسل يقول لابن عباس : إثن كان امرؤ فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لتعذبن أجمعون ؛ فقال ابن عباس مالك ولله الآية ؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه ، وأخبروه بغيره ؛ فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتبناهم : ثم قرأ (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب

(١٤ — أصول الفقه)

تبيئته للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون ، لا تحسبن الذين يقرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم) . فهذا السبب يبين أن المقصود من الآية غير ما يظهر لمروان . ولما اتهم قدامة بن مغمون بشرب الخمر على عهد عمر أراد جلده ، فقال له قدامة : والله لو شربت — كما يقولون — ما كان لك أن تجلدي لأن الله يقول : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعلوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين) وأنا منهم ، فقال عمر : ألا تردون على هذا ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للمؤمنين وحجة على الباقين فعذر المؤمنين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر وحجة على الباقين ، لأن الله يقول (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) فإن كان من الذين آمنوا وعلوا الصالحات ، ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر ، فقال عمر : صدقت .

ففي ذلك كله ما يدل على أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود من الآيات ، فهو من العلوم التي يكون العالم بها طاملاً بالقرآن ، وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها .

وعما يجب أن يعلم معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ؛ وإن لم يكن ثم سبب خاص ، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة ، ونحن نورد لذلك أمثلة توضح ما قلنا :

(١) قال تعالى : (وآمنوا بالحج والعمرة لله) وهي أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشياء ذلك مما غيروا لجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء لإيجاب الحج نصاً في قوله تعالى : (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) وإيجاب العمرة أولاً ؟

(ب) قال تعالى : (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) فقل عن أبي يوسف
 أن ذلك في الشرك لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر فريد أحدهم التوحيد فيهم فيخطئ
 بالكفر فعفا لهم عن ذلك كما عفا لهم عن النفاق بالكفر عند الإكراه ، قال : فهذا
 على الشرك ليس على الإيمان في الطلاق ، والعناق ، والبيع والشراء [حيث] لم تكن
 الإيمان والعناق في زمانهم .

(ج) قال تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) ، (أأنتم من السماء أن يخسف بكم
 الأرض) وأشياء ذلك ، وهذا إنما يجري على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض
 وإن كانوا مقرين بالإله الواحد الحق ، فجاءت الآيات بتعيين الفرق وتخصيصه على
 بني ما ادعوه في الأرض فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة .

(د) قال تعالى : (وأنه هو رب الشعرى) فعين هذا الكوكب لكون العرب
 هبدته وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها
 فلذلك عينه ، وقد يشارك القرآن في هذا المعنى كثير من الأحاديث .

(٣) كل حكاية وردت في القرآن إن وقع قبلها أو بعدها رد لها فذلك دليل
 قاطع على بطلانها ، ومن أمثلة ذلك (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) عقبها
 بقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس) ومنه
 (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا
 فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم) عقب ذلك
 بقوله (ألا ساء ما يحكمون) إلى غير ذلك ، وإن لم يسبقها أو يلحقها رد عليها فذلك
 دليل على صحة المحكوم وصدقه لأن القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، وتبياننا
 لكل شيء ، وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والإطلاق والعموم ،
 وهذا المعنى يأتى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه ، وأيضا فإن جميع ما يحكى
 فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم ينبه على إفسادهم واقتراثهم فيه فهو حق يجعل
 حمدا عند طائفة في شريعتنا ، ويمنعه قوم لا من جهة قدح فيه ولكن من جهة أمر

خارج عن ذلك فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط .

ولا طراد هذا الأصل اعتمده الأصوليون ، فقد استدل جماعة منهم على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : (لم لك من المصلين ولم لك نطعم المسكين) . إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته ، ومن هذا المعنى جمل الأصوليون تقرير النبي صلى الله عليه وسلم من السنة : أتى بيانه .

(٤) تعريف القرآن بالأحكام أكثره كل لا جزئي كما دل عليه الاستقراء ثم أنه يحتاج إلى كثير من البيان فإن السنة على كثرتها ، وكثرة مسائلها إنما هي بيان له ، وإذا كان كذلك فالقرآن — على اختصاره — جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) . ومن المعلوم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يبين جميع أحكامها في القرآن ، وإنما ينتها السنة ، وكذلك العاديات من الأنكحة والمعقود ، والقصاص ، والحدود وغيرها ، وأيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على التمام ، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ، ومكمل كل واحد منها ، وهذا كله ظاهر ، فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة ، والإجماع ، والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة فإنهم أحرف به من غيرهم وإلا فطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك .

السنة :

الكلام في السنة ينحصر في أربع جمات : (الأولى) بيان ماهيتها . (الثانية) . بيان سندها . (الثالثة) في البرهان على كونها حجة . (الرابعة) في رتبها بالنسبة للقرآن وما يتبع ذلك .

التعريف :

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير ، ويطلق في مقابلة البدعة فيقال : فلان على سنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك ما نص عليه في الكتاب أم لا ، ويقال : فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك ، ويطلق على ما عمل عليه الصحابة رضوان الله عليهم سواء وجد ذلك في الكتاب والسنة أم لا لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهداً مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم كما فعلوا في جمع المصحف وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك ، ويدل على هذا الإطلاق قوله عليه السلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، والمقصود هنا هو السنة بالإطلاق الأول ، وسنن حكم السنة بالإطلاق الأخير في فصل خاص .

السند :

تقسم السنة ، باعتبار سندها عند الجمهور ، إلى متواتر وخبر آحاد ، وزاد الحنفية قسمًا ثالثاً وهو : المشهور أو المستفيض ، فالتواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا بالقرائن المنفصلة ، فإن كانت إفادته العلم بواسطة ما احتف به من القرائن كالحيات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه أو كون الخبر موسوماً بالصدق فإنه لا يسمى متواتراً وإن أفاد العلم ، ومنهضة السنية إفادة المتواتر العلم ، والحق أن مثل هذا الإلحاح مكابرة لانا نقطع بمضمون أخبار كثيرة كوجود مكة وبغداد وإن لم نرها ، وكقيام محمد وموسى وعيسى صلوات الله عليهم ودعائهم الناس إلى الإيمان بالله ولا يتطرق إلى أنفسنا أدنى ريب في ذلك .

قالوا : إن الجمهور قد يشبه له فيتأثر ويعتقد ما ليس بصحيح صحيحاً وينتقل عنه بالخبر ثم يتبين بعد ذلك خطؤه ، وقد استدلوا على ذلك بحوادث وربما كان لهم سنداً قوياً حادثاً صلب المسيح عليه السلام فقد أخذه اليهود بعد أن قضى عليه بالصلب وأعدوا له الخشبة على رؤوس الأشهاد وراه الجمهور مصلوباً على خشبته ثم أزل ودفن وتبين بعد ذلك أنه إنما شبه لهم وأن الذي صلب شخص آخر وقد نطق بذلك القرآن

فكيف يمكن أن يقال إن التواتر يفيد علماً؟ وهذا الاعتراض يلجئ إلى الاعترافه بأن بعض الأخبار قد يكون متواتراً وأساسه واه من إدواك متأثر بالخيال اشترك فيه الجمهور لسبب ما، ولكنه لا يبنى أنا نعلم قطعاً بأن هناك من الأخبار ما لا يتطرق إلى حقولنا شك في صحته، وإنكار هذا مكابرة، وبهذا يمكن الفصل في خلاف آخر وهو: هل العلم المستفاد من التواتر ضرورى أو نظرى؟ فإننا متى حكمنا بأن العلم نظرى لا يكون إلا بعد مقدمة تمر على الفكر وهى أن المخبر عنه محسوس لا يشقبه ولا داعى يدهو المخبرين إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فهو صدق. فالواسطة حاصرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التى قياساتها معها — كما رأى الغزالي — وهو حق، وهذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بد منها لحصول العلم فلا بد من العلم بها ولا معنى لقولهم إن العلم يحصل أولاً ثم يحصل العلم بهذه الشروط، لأن معنى كون الشيء شرطاً توقف المشروط عايه، والعلم أثر في النفس لا يحل عن مقدمات إلا بعد التأكد من استيفائها شروط الإنتاج وإلا كان هذا العلم من الخدع النفسية لا تلبث أن تنكشف ويزول أثرها كما حصل في الحادثة التى أوضحناها وفي حوادث أخرى كثيرة.

ويشترط للتواتر ثلاثة شروط :

(١) تعدد النقلة بحيث يمتنع حادة تواطؤهم على الكذب لاختلاف مشاربهم وبلدانهم وبذلك يؤمن مثل ما حصل من الخطأ في حادثة صلب المسيح.

(٢) الاستناد إلى الحس لا إلى العقل لأن العقل قد يخطئ، ربما يقال إن الحس أحياناً قد يخطئ ولا معنى لإنكار هذا فلا بد من تقييده بأن المحسوس مما لا يشقبه حادة بأن تكررت رؤيته مثلاً.

(٣) أن يستوى في ذلك الطرفان والوسط بأن يحدث المشاهدون أنهم شاهدوا وم جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب وينقل عنهم أنهم شاهدوا مثلهم حتى يصل إلينا على هذا الشكل، وليس للتواتر عدد معين بل كل عدد يصلح بالوصف السابق

قائه يفيد العلم ، وقد يكثر العدد جداً ولا يفيد خبرهم العلم لانعدامهم في صفة تجعل هذا الخبر في مصلحتهم فيتطرق إلى النفس الشك في صحة خبرهم ، وقد يكون عدد أقل منهم فيفيد خبرهم العلم ، وقد حاول أقوام أن يعينوا عدد التواتر ولكن كل ذلك بعيد عن الصواب ، ولا يشترط في إعادة العلم بالتواتر لإسلام المخبرين ولا عدالتهم .

أما خبر الواحد فهو خبر لا يفيد العلم بنفسه ، سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلاً ، والمشهور ما كان أحادي الأصل ثم تواتر بعد ذلك كان يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم راو واحد أو اثنان ثم يرويه عنهم عدد التواتر ويستمر كذلك حتى يصل إلينا فإذا حينئذ تقطع بصحة نسبته إلى راويه عن الرسول ولكننا لا تقطع بنسبته إلى الرسول نفسه ، وقد عد هذا قوم من أخبار الأحاد ولكن الحنفية جعلوه قسماً برأسه للتواتر وخبر الواحد ، وغلا الجصاص فجعله من التواتر ، وبناء على ما رأه الحنفية قالوا إنه يفيد من الطمأنينة ما لا يفيد خبر الواحد وبنوا على ذلك أنه يقيد مطلق الكتاب كالتواتر ، فهم وإن خالفوا الجصاص فلم يعدوه متواتراً ؛ اتفقوا معه في الغاية فأعطوه حكم التواتر .

شرائط الراوى :

(يشترط في الراوى : البلوغ والإسلام والعدالة حين الأداء لا حين التحمل ورجحان ضبطه على غفلته) ، الخبر يتحمل ثم يروى ، وهذه الشروط الثلاثة الأولى شرط في الراوى حين أدائه للحديث لا حين تحمله له :

(الأول) البلوغ فلا تقبل الرواية عن صبي لكن لو حمل صبياً ميمناً ثم روى وهو بالغ قبلت روايته ، لأنهم أجمعوا على قبول ما رواه ابن الزبير والنعمان بن بشير وأنس بن مالك ولم يستفسروا عن زمن تحملهم . وبالنسبة لغيرهم قد تحملوا وهم صبيان إن لم يكونوا روى عنهم هو أكبر منهم من الصحابة ، فإن ابن الزبير ولد في السنة الأولى من الهجرة . فقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسن ابن

الزبير لا يريد عن العشر ، والنعمان بن بشير ولد على رأس ثمانية عشر شهراً من الهجرة ، وأنس كانت سنة حين قدم الرسول المدينة عشرأ وليس للحمل سن معينة ، بل متى كان يفهم الخطاب ويرد الجواب فسماعه صحيح ، والصبيان يختلفون في ذلك فلا بد لقبول من علم سماعه صديقاً من معرفة حاله في صباه ، فإذا لم تعلم حاله اعتبرت سن التمييز وهي سبع ، وقال بعضهم : لا بد من أن تكون سنة خمس عشرة ، وقد ادعوا أنه أفرط في ذلك .

(في) الإسلام ولا يشترط أيضاً حين التحمل لأنهم قبلوا حديث جبير بن مطعم في أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور وكان إذ ذاك كافراً ، وكانوا لا يستفسرون من الراوى هل تحمل خبره وهو مسلم أو قبل إسلامه ، أما أداء الرواية في حال الكفر فلا يقبل اتفاقاً لأن هذا دين وكيف يؤخذ دين من يخالفه ؟ أما المبتدعون بما يكفر كفلة الخوارج ، والروافض فالجمهور على تسويتهم بالكافر ، واختيار ابن الهمام خلافه لأن ابتداعهم لم يكن إلا بتأويل الشرع فكيف يسوون بمن ينكر الإسلام ؟ وعلى ذلك فتى كانوا يعتقدون حرمة الكذب قبلت روايتهم ، وأما المبتدعون ببدع غير مكفرة فأكثرهم على القول بقبول روايتهم وهو المحقول ماداموا لا يدينون بالكذب ولا نظن هذا معتقداً لأى طائفة من المسلمين . وإن نسب إلى الخطائية أنهم يدينون بالشهادة لمن يوافقهم في الاعتقاد إذا حلف لهم على صحة ما يقول لأن هذه العقيدة إنما جأهم من قبل أنهم يجرمون الكذب ويجعلونه كفراً فإذا حلف أحدهم على شيء اعتقدوا صدقه فاستحلوا الشهادة له ، ويبقى بعد ذلك النظر في كيفية تأديتهم لمثل هذه الشهادة ، يقولون نشهد بمعنى إنا رأينا أو سمعنا أم يقولون هو صادق ولا يريدون ؟ فإن قالوا الأولى فهم كذبة والكذب يذهب بالعدالة ، وليس عندنا علم صحيح بحقيقة مذهبهم في ذلك .

(الشرط الثالث) العدالة حين الأداء ، ولا تشترط حين التحمل ، وقال الإمام أحمد إن كانت عدالة متفنية بكذبه على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل روايته أبداً وهو رأى وجيه ، والعدالة ملصقة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ،

وأدناها ترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وترك ما يخل بالمرءة ، أما الكبائر فقد تكفلت كتب الفقه والحديث ببيانها وكذلك الصغائر ، وأما ما يخل بالمرءة فهو الأمور الدالة على خسة النفس من الصغائر والمياعات التي استمجنها العادات كالإفراط في المرح المفضي إلى الاستغفاف به ، وصحبة السفلة ، وتعاطى الحرف الدنيئة في نظريته .

(الشرط الرابع) رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن بصدقه ، ويعرف ذلك بالشمرة وموافقته للشهورين بالضبط في رواياتهم لفظاً ومعنى وضبط الروى أن يتوجه الراوى بكلمته إلى كل الخبر عند سماعه ثم حفظه بتكريره ثم الثبات عليه إلى الأداء ، فهذا الشرط لازم من وقت التحمل إلى وقت الأداء .

ولا يشترط الحرية والبصر وعدم الخد في قذف وإنما هي شروط الشهادة .

معرف العدالة :

(تعرف العدالة بالشمرة وبالتزكية) .

تعرف عدالة الراوى للحديث : إما بشهرته بها حتى صار بحيث لا يصح أن يسأل عنه كالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة واليث بن سعد ومن شابههم لأن الحاصل بها من الظن فوق التزكية ، وإما بالتزكية وهي تعديل من عرفت عدالته لمن لم يعرف بها ، وللتزكية ألفاظ ومصطلح عليها عند المحدثين ودلالات خاصة ، كما أن لهم مثل ذلك في الجرح وهو ضد التعديل ، ويثبت التعديل من الإمام المجتهد للراوى إذا عمل بحديثه . وكان يشترط العدالة فيه ، وعلم أنه لا مستند له في العمل سوى تلك الرواية ، وأن عمله ليس من قبيل الاحتياط ، أما إذا لم يعلم سوى كونه عمل على وفق تلك الرواية فإن ذلك لا يكون تعديلاً لراوينا ، أما إذا جمل حال الراوى فلا يعلم أعدل هو أم غير عدل فإن روايته لا تقبل ؟

(ضعف الحديث لعدم ضبط الراوى يزول بتعدد الطرق ، ولفسقه ، ولجهالة ، وبعمل السلف بحديثه) .

إذا ثبت ضعف الحديث لأن رواية غير ضابط لا يقبل ولا يحتاج به ، فإن تعددت الطرق قبل لأن تركه إنما كان لو لم الغلط ، والتعدد يرجع أن الراوى أجاد فيه أما الضعف لنفس فإن التعدد لا يرقى إلى الاحتجاج به لأن الرية إلى تحدث لعدم عدالة الراوى لا تزول بضم مثله إليه ، فإن كان الضعف لأن الراوى مجهول عند المحدين بحيث لم يعرف في رواية الحديث إلا بحديث أو بحديثين فإننا ننظر إلى عمل السلف به ، فإن عملوا به قبل لأن عملهم به إما لعلمهم بعدالة الراوى وضبطه أو لموافقة سماعهم من الرسول صلى الله عليه وسلم ومثل العمل سكوتهم عند اشتها رواته لأنهم لا يسكتون عن منكر ، فإذا قبله بعض ورده بعض قبله الحنفية ورده الأكثرون ، وهو الظاهر ، لأن الرد من بعضهم لا يكون إلا عن اعتقاد لضعف الرواية بسبب تبين لهم فيكون ذلك جرحا ، ومثل هذا الجرح مقدم على التعديل . وقال الحنفية : إن عدم العمل ليس جرحا ، والعمل تعديل فلم يعارضه شيء ، ولا معنى لاعتبار العمل تعديلا ، وعدم اعتبار الرد جرحا ومثلا له بما رواه معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروح بنت واشق بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال بن مرة ، وكان تزوجها من غير أن يفرض لها مهرأ ، فقد قبل هذا الحديث عبد الله بن مسعود ، وكان قد قضى بمثل هذا قلما رووه له فرح ، ورده على بن أبي طالب حيث قال : لأصداق لمثل هذه .

(والتدليس يمنع قبول الرواية إن كان القصد منه تقوية ما ليس بالقوى) .

ما يحصل كثيراً في رواية الحديث التدليس وهو نوعان :

(١) تدليس إسناد . (٢) تدليس شيوخ .

فالأول أن يروى الراوى عن معاصر أعلى ، ويترك المعاصر الأدنى الذى هو واسطة بين الراوى وبين من حدث عنه بلفظ يوم السماع ، كما إذا كان الراوى سمع الحديث من (أ) و (أ) سمعه من (ب) فيسند الراوى الحديث إلى (ب) ، ويسقط (أ) ، وهكذا يكون لأحد أمرين : الأول إيهام علو السند بقلة الوسائل أو لصغر سن المحدث عن سن الراوى . والثاني لتقوية الحديث ، لأن المحدث

ضعيف فحذفه ليكون السند كله ثقات ، ويجعل اللفظ موها فيقول عن فلان حتى لا يكون كذباً صريحاً لو قال حدثنا فلان ، وهذا الثاني يوجب سقوط الراوى وعدم الاحتجاج بحديثه ، وفي نظرنا لافرق بين هذا الفعل وبين صريح الكذب لأن هذا الذى يسقط الراوى الضعيف بين ثقتين لم يسقطه إلا لشعوره بأنه لاقية له في نظر الجمهور ، فإذا صرح به ردوا حديثه فهو يخدمهم حتى يثقوا بجميع رجال السند فتقرر عندهم صحة الحديث ، ومن ذلك يتبين أن المدلس اجتهد أن يجعلهم يعتقدون في الضعيف صحة وهذا محض كذب . ولا نرى أضر على رواية الحديث من هذا النوع من التدليس ، فإن كان منه إيهام علو السند أو حذف المحدثين لصغر سنه ، فيكفى في الحكم عليه أنه مقصد لإيهام رجلا ذا دين وإمام بهم الذين يريدون أن يحمدا بما لم يفعلوا فلا معنى لعدم إياه غير قاذح في الرواية ، ومثله في هذا تدليس الشيوخ وهو وصف الشيخ بما ليس معروف به لإيهام كثرة الشيوخ [وذلك الطرق] . كما ليست من مقاصد المحدثين الذين يريدون الله بعملهم .

وقد لا تظهر هذه المقاصد الرديئة في رواية بعض أئمة المحدثين الذين يحذفون أحيانا بعض شيوخ الحديث ، وهؤلاء يقبل حديثهم متى صرحوا بالسماع ، فإن عنعنوا توقفنا في قبول حديثهم حتى يتبين الأمر .

ومن غريب ما يحكى في التدليس أن الوليد بن مسلم من رجال الحديث كان يدلس لقصد تعظيم شيوخه ، فقال له الهيثم بن خارجة : أفسدت حديث الأوزاعي تروى عن الأوزاعي عن نافع ، وعن الأوزاعي عن الزهري ، وعن الأوزاعي عن يحيى بن سعد ، وغيرك يدخل بين الأوزاعي وبين نافع : عبد الله بن هاجر الأسلمي ، وبينه وبين الزهري إبراهيم بن مرة وقرة ، فقال له : أبطل الأوزاعي أن يروى عن مثل هؤلاء ، فقال الهيثم : فإذا روى عن هؤلاء وهم ضعفاء أحاديث مناكير فأسقطتهم أنت وصيرتها من رواية الأوزاعي عن الثقات ضعف الأوزاعي فلم يلتفت إلى قوله ، فهل مثل هذا المقصد يصدر عن رجل يغار على الحديث ؟ ظن أنه يغار على رجل فيرفع من شأنه ويطرح عنه الرواية عن الضعفاء فأضر

بالحديث ضرراً بيناً وحضر الرجل من حيث يريد نفعه ، وهكذا يفعل مثل هذا الصديق .

ولا يتحقق مثل هذا التدليس إلا إذا علم معايرة الروايين اللذين أسقط بينهما رواه ، فإذا انتهى هذا العلم فلا تدليس لظهور أن في الحديث رايًا سابقًا .

(يحل الجرح والتعديل في الرواية بواحد : رجل أو امرأة) .

بما اختلف فيه العلماء نصاب الجرح والتعديل في الرواية ، وقيل : يكفى بواحد ، وقيل : لابد من اثنين والمختار الاكتفاء بواحد ، لأن أصل الرواية يكفى فيه الواحد والتزكية شرط في قبول الرواية فلا يصح أن يزيد الشرط على المشروط . قالوا : وليست التزكية شهادة حتى يشترط في التزكية من أجلها التعدد وإنما هي إخبار عن حال الراوى ، فيكفى الواحد متى غلب على الظن صدقه .

وكذلك اختلفوا في اشتراط ذكر كورة المعدل ، قال ابن الهمام : ومقتضى النظر قبول تزكية كل عدل ذكر أو امرأة أو عبد ، ولو شرطت مخالطة المرأة والعبد لمن يزكيانه لم يبعد فينتفى ظهور ما ينبنى عليه نفى قبول تزكيتهما وهو عدم مخالطتهما الرجال والأحرار . وروى شارح (التحرير) عن (المحيط) ويقبل تعديل المرأة لزوجها لما كانت برزة تخاطب الناس وتعاملهم لأن لها خبرة بأمورهم ومعرفة بأحوالهم ، وهذا رأى وجيه .

(إذا تعارض جرح وتعديل قدم الجرح) .

هذا أصل اختلف فيه ، فقال قوم : يقدم الجرح مطلقاً ، وقال آخرون : إنما يقدم الجرح إذا تساوى الجارحون والمعدلون عدداً ، فإن تفاوت عددهما رجح الأكثر ، ونقل عن ابن شعبان من المالكية القول بوجوب الترجيح مطلقاً ، قالوا : لمن محل الخلاف إذا أطلق المعدل والمجرح بأن قال الأول في الراوى : إنه ثقة ، وقال الثانى : خير ثقة ، أو إذا عين الجارح سيالماً بنفخ المعدل كأن قال الجارح :

هو غير ثقة لأنه شرب الجرح ، وقال المعدل : إنه ثقة . أو نفاء المعدل بطريق غير يقينى .

استدل الجمهور على تقديم الجرح مطلقاً أن في تقديمه العمل بالقولين جميعاً ، أما الجرح فظاهر ، وأما المعدل فلأنه أخبر ظاناً للعدالة ولأنها قد تمتنع فيعتر بها ولو كثر المعدلون لا يكون ذلك مرجحاً لأنهم لم يخبروا بعدم ما أخبر به الجرحون . فإذا نقوه يقينا قدم التعديل بلا ريب .

ومذهب ابن شعبان وإن عدوه شاذاً هو الذى يميل إليه الفكر لأن الناس يحتلفون في معرفة الناس ، فرب خبر من شخص هن آخر قد خالطه وعرف خبيثته أقرب إلى ظن الصحة من خبر جمع ليست لهم تلك الخلطة وربما تطرق الشك في كثير من التجريعات لأسباب لا توجب في الحقيقة جرحاً كما سيأتى توضيحه فإذا قيل : لا بد من البحث في علاقة المعدلين والجرحين بالراوى حتى يتبين مقدار الثقة بأقوالهم بالنسبة له كان ذلك وجهاً معقولاً ومن المحدثين لم ينله جرح من أحد معاصريه ؟ فإذا أطلقنا باب تقديم الجرح مطلقاً كان ضرراً عظيماً .

(لا يقبل الجرح إلا ميسراً ويقبل التعديل بدون بيان) .

هذا الأصل ذو شقين وكلاهما محل للنظر والخلاف ، فقال قوم : لا بد من بيان سبب الجرح وقيل : يقبل بدون بيان ، واشتراط البيان هو المختار لأننا رأينا كثيراً من العلماء قد حوا في رواية بأشياء ظنوها قوادح وليست قوادح كما جرح شعبة راوياً بأنه كان يركض بقلته ، وجرح بعضهم سمالك بن حرب بأنه كان يقول قائماً ، وجرح بعضهم راوياً بأنه كان يستكثر من مسائل الفقه ، وجرح بعضهم راوياً بأنه كان يتكلم كثيراً ، وبالجملة فإن من يكره صفة من الصفات قد يعتبرها جرحاً للراوى ولو لم يكن فيها شيء مما عدا ذلك أو ضبطه ، ولذلك نقول إن اشتراط البيان في الجرح واجب .

أما التعديل فقال بعضهم أيضاً باشتراط البيان فيه كالجرح ، وقال الآكثرون :

لا يشترط لأن مفهوم العدالة معلوم اتفاقا فسكوته عنها كيان بخلاف الجرح فإن أسبابه كثيرة كما قلنا ، بعضها يوجه وبعضها لا ، قالوا : إن العدالة قد تنصنع فيعثر باظهار من لا خبرة له بالناس ، فقد أجاب أحمد بن يونس عن سألته عن عبد الله العمري : إنما يضعفه رافضى مبغض لأبائه ، لو رأيت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت أنه ثقة استدل على ثقته بحسن هيئته في نظره ، والجواب أن قصارى ما يكون في إثبات العدالة إنما هو الظن القوي بعدم مباشرة الممنوع أما العلم فتعذر والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عاد من أهل الفن ، ولا بد في إخبار العدل من تطبيقه مفهوم العدالة على حال من عداه فأغنى ذلك عن الاستفسار ، ونحن نقطع بأن جواب أحمد ابن يونس إنما هو استرواح لا استدلال إذ لا نشك في أنه لو سئل : ألحسن لحيته وخضابه كان عدلا ؟ لنفى ذلك .

والحق أن كثيراً من الناس قديغتر بالظواهر فيعدل ما ليس عدلا ، ونحن نشاهد شيئا من ذلك كثيرا فقد سمعت عن شيخ عظيم يقلو في الثناء على آخر لأنه كان يعلى الوتر كذا ركعة أو كم من مرة أفرطنا في الثناء على أناس لأنهم يتأدبون بحضرتنا أو يفعلون أمامنا خيرا وربما كان من يخاطبهم يعلم من أحوالهم ما لا نعلم ، وهنا يأتي ما قدمناه سابقا من وجوب النظر في العلاقة بين المعدل ومن يعدله حتى يقوى عندنا الظن بأنه يخبر عن خبرة لا اكتفاء بمجرد الظواهر .

عدالة الصحابة :

(الصحابة عدول كلهم) .

عدالة الصحابة من المسائل التي كان فيها الخلاف ، فقال جمهور المسلمين : إنهم جميعا عدول لا يمثل عنهم ولا تطلب تركيتهم ، وقال فريق هم كثيرهم فيطلب تعديلهم ، وقال المعتزلة : هم عدول إلا من قاتل عليا ، ودليل الجمهور أن الله ورسوله قد شهدا لهم وليس بعد الله ورسوله شيء فقد أننى عليهم الله بقوله (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) الآية ، وقال عليه الصلاة والسلام : « لا تسبوا أصحابي هو الذي قضى بيده . لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهب ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ،

وليس لكلام المعتزلة معنى لأنه يترتب عليه إسقاط مثل طلحة والزبير وهما من رضى الله عنهم بالنس قال تعالى: (لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) وكانا من بايع تحتها .

والمراد بالصحابى فى اصطلاح جمهور الأصوليين : من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم متبعا له مدة يثبت معها لإطلاق صاحب فلان هرقا من غير تحديد بزمان مخصوص ، وقدره بعضهم بسنة أو غزوة ، وإنما كان رأى الأصوليين ما قدمنا لأن المتبادر من الصحابى وصاحب فلان العالم ليس إلا ما بيناه ، وعرف هذا العرف الشائع فى قولهم أصحاب ابن مسعود وأصحاب أبى حنيفة لا يقال ذلك إلا لمن لازموه مدة استحقوا بها هذا القب ، وربما يفيد هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض من يخاطبهم من المسلمين : « الله الله فى أصحابى ، فإن هذا يدل على أن اسم الأصحاب كان يطلق على قوم عرفوا بكثرة المقام مع النبي صلى الله عليه وسلم ومرافقته فى أسفاره وغزواته ، وهذا الاصطلاح يخالف للاصطلاح المشهور عند المحدثين ، وهو أن الصحابى من لقي النبي صلى الله عليه وسلم ومات على إسلامه .

(وتعرف الصحبة بالشهرة وإذا ادعاه معاشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فالظاهر صحة دعواه ولا تقطع به) .

إذا قال الصحابى « قال عليه الصلاة والسلام ، حمل على السماع وأقوى منه قال لنا ، و « سمعته منه » و « حدثنا » وقوله « سمعته أمر أو نهى » حجة وأقل منه « أمرنا » ، أو « نهينا » أو « أوجب علينا » و « حرم » ومن السنة ظاهر فى سنة الرسول ، وكنا نفعل أو نرى وكانوا يفعلون ظاهر فى الإجماع ، وكنا نفعل فى عهده رقع للحديث وأقوى منه كفا نقول وهو يسمع فلا ينكر .

وللصحابى فى رواية الحديث ألفاظ مختلفة منها أن يقول ، كما هو الغالب ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والغالب ألا يقولها إلا إذا سمع الحديث منه صلى الله عليه وسلم ، ولذلك يحمل على السماع ، ورأى القاضى أبى بكر أن هذا يحمل السماع والإرسال ، وقوله لا ريب فيه إلا أن ذلك لا يضر لأن الغالب أن الصحابى لا يرسل

إلا عن صحابي مثله وكلهم عدول كما قدمنا ، ولم يعرف أن صحابيا روى عن تابعي إلا ما عرف عن بعضهم من الرواية عن كعب الأحبار في الإسرائيليات ، وربما استدلل القاضي أبو بكر بما رواه مالك في الموطأ عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام ، قال : كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم وهو أمير المدينة ، فذكر له أن أبا هريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم (وكان يسند الحديث) فقال مروان : أقسمت عليك لتذهبني إلى أم المؤمنين عائشة وأم سلة فلتسألها ، فذهب عبد الرحمن وذهب معه حتى دخلنا على عائشة فسلم عليها ثم قال : يا أم المؤمنين ، إنا كنا عند مروان بن الحكم فذكر له أن أبا هريرة يقول : من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم ، قالت عائشة : ليس كما قال أبا هريرة يا عبد الرحمن ، أترغب عما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع ، قال عبد الرحمن : لا والله ، قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم . ثم خرجنا حتى دخلنا على أم سلة فسألها عن ذلك فقالت مثل ما قالت عائشة ، قال : فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبد الرحمن ما قلنا ، فقال مروان : أقسمت عليك يا أبا محمد لتركن دأبي هذه فإنها بالباب فلتذهبني إلى أبي هريرة فإنه بأرضه بالعقيق فلتخبرني بذلك ، فركب عبد الرحمن وركب معه حتى أتينا أبا هريرة فتحدثت معه عبد الرحمن ساعة ، ثم ذكر له ذلك ، فقال أبو هريرة : لا علم لي بذلك إنما أخبرني به .

فهذا دليل على أن بعض الصحابة كانوا يسندون ما لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة معتمدين على ثقتهم فيمن يرون عنه ، فإن قال الصحابي (قال لنا) أو (حدثنا) قوى الظن بالسماع ولا يبطل احتمال الإرسال لأن الحسن البصري قال حدثنا أبو هريرة مع أنه لم يرو عنه مباشرة فأولوه بأنه يعني حديث أهل المدينة وأنا بها .

فإن قال الصحابة سمعته أمر ونهى كان ذلك حجة عند الأكثرين ، وقيل فيه احتمال أنه فهم من صيغة أو فعل أمر أو نهي ، ولكن هذا احتمال بعيد ، فإن قال (أمرنا) أو (نبينا) أو (أوجب) أو (حرم علينا) قوى الاحتمال (لأنه ينضم

إلى ما تقدم احتمال كونه الأمر والنهي بعض الأئمة أو أن ذلك استنباط ، ومع غذا فالاحتمال خلاف الظاهر إذ أن الظاهر أن أمرنا أمر يملك الأمر - ولا يملكه إلا المشرع - وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما قوله : من السنة كذا ، فهو عند الأكثرين ظاهر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكثير من الحنفية يرون أنه أهم من سنته وسنة الخلفاء الراشدين ولكن الظاهر أنه لا يطلق هذا القول إلا للسنة النبوية وعلى هذا أكثر المجتهدين فهو حجة .

وقوله (كذا نفعل) أو (نرى) أو (كانوا يفعلون) ظاهر في الإجماع فيدل على إجماع ظني فهو حجة عند من يرى الإجماع الظني حجة فهو موقوف على جملة الصحابة وليس مرفوعاً فإن زاد على ذلك قوله (في عهده) صلى الله عليه وسلم كان ذلك رفعا للحديث فإن قال (كذا نقول وهو يسمع) فهو رفع بلا خلاف .
تأويل الصحابة للخبر :

(حمل الصحابي مرويه المشترك ونحوه على أحد ما يحتمله وأحب القبول ، وحمله الظاهر على غيره العمل بالظاهر ، ومثله تخصيصه العام وترك العمل بالمفسر ، وترك الصحابة الاحتجاج بالحديث ردله) .

قد يرد الخبر محتملا لأكثر من وجه فيحمله الصحابي على أحد محتملاته كأن يكون بجملا أو مشكلا أو خفيا فيبين المراد منه ، قال الأكثرون : هذا التأويل واجب القبول لظهور أنه الموجب هو أعلم به ، لأن الظاهر من حال المشرع أنه لا يورد في التشريع لفظاً مشتركاً إلا ويبين المراد منه بقرينة حاله أو مقاله ، والصحابي الراوى للحديث المشاهد لحالة النبي صلى الله عليه وسلم أعلم من غيره ، وخالف في هذا الرأي المشهورون من الحنفية ، فإن كان الخبر ظاهراً لحمله على خلاف ظاهره ، فقد قال أكثر العلماء : العمل بالظاهر لأنه هو الذي كلف به الناس ، وخالف في ذلك بعض الحنفية فقالوا : يجب الحل على ما عينه الراوى لأنه يخفى عليه تحريم ترك الظاهر إلا لمقتض يوجب ذلك فلو لا يقننه من ذلك المقتضى أو أغلبية ظنه لما تركه ، والظاهر

هو الرأى الاول لانه لا مانع من أن يكون عدل عن ظاهر اللفظ اجتهاداً منه ، واجتهاد الصحابي ليس واجب الاتباع ، ومن ترك الظاهر تخصيص العام ، قال الحنفية يجب حمله على سماع المخصص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومثل ذلك ما رواه ابن عباس مرفوعاً « من بدل دينه فاقتلوه » وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس « لا تقتل النساء إذا هن ارتد عن الإسلام لكن يحبسن ويدعون إلى الإسلام ويحبرن عليه فلزم تخصيص عام الخبر بهذا حملاً أنه سمع هذا التخصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولما كان رأى ' نفي ومالك واحمد هو العمل بالعام المروى ، قالوا لافرق بين ذكر وأتى في استحقاق القتل بالردة . ومثل تخصيصه العام تقييده المطلق .

فإن كان اللفظ مفسراً وترك الصحابي العمل به بعد روايته تعين عند الحنفية أنه إنما تركه للعلم بالتناسخ ، لأنه لا وجه لمخالفة النص بلا دليل ، فيجب اتباعه ، ومثلوا لذلك بما رواه أبو هريرة « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسل سبعاً » أحدهما بالتراب ، وحكى أن أبا هريرة اكتفى بالثلاث فقالوا بوجوب الغسل ثلاثاً ، قال الذين يوجبون العمل بالمفسر قد يظن الصحابي ما ليس بناسخ فاستخا ، فأجاب الحنفية عن ذلك بأنه لا يخفى بعده فوجب نفيه ، وقالوا : إن النص واجب الاتباع فأجابوا : نعم ، وهو الناسخ الذي لأجله ترك النص ، ولكن كيف يترك نص مرجع الصحة لناسخ لم يعلم ؟ أو ليس من الجائز أن يكون الراوى اجتهد لحمل الأمر على النذب وقد يكون غلطاً في اجتهاده ؟ فإذا لم يعلم عمل الراوى بمقتضى روايته ولكن علم أن الأكثرين عملوا بخلافه اتبع الخبر ، لأنه يحتمل أن الخبر لم يبلغهم ، فإن عملوا الخبر وتركوا الاحتجاج به فالوجه رده .

وفصل الحنفية في حكم ما إذا عمل غير الراوى على خلاف مقتضى الخبر فقالوا : إن كان الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك لم يضر تركه ، ومثلوا لذلك بحديث « من كان منكم قهقهة فليعيد الوضوء والصلاة » روى عن أبي عبد الخزاعي ، وأثر عن أبي موسى الأشعري أنه ترك العمل به وإن كان مما لا يحتمل الخفاء قدح في الخبر ، ومثلوا له بالتغريب في الزنا الذى ثبت بحديث « البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام » وقد ثبت

أن عمر تركه بعد لحاق من غربه مرتداً ، ولا يخفى أن ترك التفرغ قد بين سببه ،
وقد كان لعمر اجتهادات من هذا القبيل كعدم قطعه يد السارق في الجماعة .

وأنت قد علمت أنا لا نرجع شيئاً على الخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم إلا أن علم أن الصحابة علموا به وتركوه فإنه يتأكد حينئذ أنهم لم يتركوه
إلا لمقتضى يوجب الترك ، أما عمل واحد على خلافه سواء كان راويه أو غيره فلا
ينقض حجة على تركه .

حذف بعض الخبر :

(لا يجوز حذف بعض الخبر الذي هو جزء متمم له ، فإن لم يكن كذا
جاء حذفه) .

قد يروى الراوى خبراً سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقتصر على جزء
منه ويترك الباقي فهل يجوز هذا ؟ إن كان المحذوف متما للذكر وربطاً به كالشرط
والاستثناء ، والحال والغاية ، لم يجر حذفه لأنه مبين للمراد من صدر الخبر لحذفه
إضاعة لذلك المراد ، وإن لم يكن له ذلك الارتباط جاز حذفه لأن الخبر حينئذ
كخبرين أو أخبار ، وقد شاع ذلك من عمل أئمة الحديث ، وربما يقال إن كثير من
أجزاء الأخبار المحذوفة كان يترتب على ذكرها زيادة علم بالأسباب التي دلت
على ذلك الخبر ، والجواب عن ذلك أنا نقول إن كان المحذوف بهذه المثابة لم يجر حذفه
لأن فهم المشرع ناقصاً لأنه متى علم وبين سببه سهل تعليقه فيكون ذلك مساعداً على
حمية القياس الذي هو أحد الأدلة الشرعية ، وبمعنى رأى من قال : إنه لا يجوز
حذف جزء الخبر مطلقاً بل لابد من روايته على الوجه الذي حدثه وقال ابن المهام :
إن الأولى الإكمال .

إفادة خبر الواحد العلم :

(قد يفيد خبر الواحد العلم بواسطة القرائن ولا يفيد مجرداً عنها) .
خبر الواحد لا يفيد أكثر من الظن لجواز كذب الراوى ، وإن كان هذا الاحتمال

عند وجود العدالة ، وقد تقرن بالخبر قرائن تقطع كل احتمال بكذبه ، فيحصل العلم بمضمونه ، وهذا العالم لم يستفد من نفس الخبر وإنما استفيد منه بواسطة القرائن وقيل إنه لا يفيد العلم مع القرائن إلا إذا كان الخبر عدلا ، وقيل بجواز إفادته العلم بمجرد القرائن .

إذا كان المراد بأن المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم للناس كافة فلا نقول به لأن الناس ليسوا على شكل واحد في التأثر من القرائن المحتفة بالأخبار فرب رجل سريع التأثر يعتقد في إنسان البعد عن الكذب ويصادف خبره قرائن تزيد ذلك الاعتقاد فيحصل له العلم ويوجد بجانبه رجل آخر ليست عنده هذه العقيدة فلا يزال الشك يحوم حول نفسه فلا يكاد يجزم بمثل تلك الرواية ، وإن أريد أنه قد يحصل العلم بالخبر المحتف بالقرائن لبعض الناس فلا تظن أن أحدا ينكره إذ هو مشاهد محسوس فلا يمكن أن يقال إن حصول العلم من الخبر الذي هذا شأنه نتيجة عقلية لا يتخلف حتى يتحد فيها الناس كافة .

مسوغ الرواية :

(مسوغ الرواية التحمل وبقاؤه إلى حين الأداء وكل من التحمل والأداء عزيمة ورخصة) .

فالعزيمة في التحمل أصل وخلف ، فالأصل أن يقرأ الشيخ من حفظ أو كتاب وأنت تسمع أو أن تقرأ أنت أو غيرك من حفظ أو كتاب وهو يسمع ، وهذا يسمى العرض فيعترف الشيخ أو يسكت بلا مانع ، والخلف عنه أن يكتب الشيخ إلى من يروي عنه حدثني فلان ، فإذا بلغك كتابي فحدث عني بهذا الإسناد ، أو أن يرسل رسولا يبلغه عنه ذلك ويميز له الرواية عنه ، والأوجه أن لا يشترط الإذن والإجازة في الكتابة والرسالة كما لا يشترطان في السماع لأنهما كالخطاب شرطا وهرفا فقد بلغ بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم كما بلغ بالمشافهة ، ويكفى معرفة خط الكاتب وظن صدق الرسول ، واشترط أبو حنيفة البيئنة كما في كتاب القاضي إلى القاضي ، وللمحدثين اصطلاح في التعبير بـ « حدثنا » و « أخبرنا » و « أنبأنا » و « حدثني » و « أخبرني » و « أنبأني » يعرف من كتب مصطلح الحديث .

والرخصة في التحمل الإجازة مع مناولة المجاز به وبدونها كأن قال له : أجزتك أن تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان عن فلان ، فإذا ناوله الكتاب كانت هذه مناولة وإلا كانت إجازة بدون مناولة .

والرخصة في دوام التحمل إلى الأداء أن يتذكره الراوى بعد انقطاع الحفظ عند نظر المكتابة سواء كانت خطه أو خط غيره ، فإن لم يتذكر بعد علمه أنه خطه أو خط الثقة في يده أو في يد أمين ، قال أبو حنيفة يحرم العمل ، وقال صاحباه يجب - وهو الوجه - لعمل الصحابة بكتب الرسول صلى الله عليه وسلم بلا رواية مافيه للعاملين بل لمعرفة الخط ككتاب عمرو بن حزم في الصدقات ، وهذا يرجح ما تقدم من قبول كتاب الشيخ بلا بينة .

والعزيمة في الأداء أن يؤديه بلفظه ، والرخصة أن يؤديه بمعناه بلا نقص ولا زيادة للعالم باللغة ومواقع الألفاظ ومنع بعض الحنفية وغيرهم الرواية بالمعنى مطلقا ، واستدل المجيزون بأن الصحابة نقلوا كثيرا من الأحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولم ينكر عليهم ، وورد عن ابن مسعود أنه كان يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه ، أو قريبا منه ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك إجماعا منهم على جواز الرواية بالمعنى ، ولا يخفى أن الأحوط نقل الحديث بلفظه كما سمع عملا بقوله عليه الصلاة والسلام ، نصر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه فرب حبلع أوعى من سامع .

المرسل :

(المرسل قول الإمام الثقة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حذف بعض السند وهو مقبول عند الحنفية ومخالفهم في ذلك الشافعى وكثير) .

المرسل في اصطلاح المحدثين ما أسنده التابعى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد عرفه الحنفية بتعريف أوسع من هذا وهو ما أسنده أى إمام ثقة إلى الرسول مع حذف بعض السند ، واختلف في قبوله والاحتجاج به فقبله الشافعى بشروط تعرف من نص عبارته في الامم وهى : فمن شاهد أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم

من التابعين حدث حديثاً منقطعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر بأمور : منها أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث فإن شره فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه ، وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما انفرد به من ذلك ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره من قيل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم ، فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوى له مرسل وهي أضعف من الأولى ، فإن لم يوجد ذلك نظر إلى ما يروى عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً له فإن وجد يوافق ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح ، وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يقتون بمثل معنى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية منه فيستدل بذلك على صحته فيما يروى عنه ، ويكون إذا أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه ، فإن خالفه ووجد حديثه أنقص كانت في هذا دلالة على صحة مخرج حديثه ، ومتى خالف ما وصفت أضرب بحديثه حتى لا يسع أحداً منهم قبول مرسله وإذا وجدت الدلائل - حديثه بما و - أحينا أن نقبل مرسله ولا نستطيع أن نرهم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالتصل ، وذلك أن معنى لنقع مضيق بمحتمل أن يكون حمل عن برغب عن الرواية عنه إذا سمي ، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمي لم يقبل ، وإن قول بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قال برأيه لو وافقه لم يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها ، ويمكن أن يكون إنما خلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوافقه ، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء ، فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا أهل منهم واحداً يقبل مرسله . مور أحداً منهم أشد تجوزاً فيمن يرون عنه ، والآخرون أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا جنح مخرجه والآخرة كثرة الإحالة في الأخبار كان أمكن المورم . من يقبل عنه .

فتلخص من كلام الشافعي أنه لا يقبل مرسل غير كبار التابعين ، أما السكبار منهم فيقبل مرسلهم إذا قوى :

- ١ — بأن يشركه الحفاظ المأمونون فيسندون الحديث بمثل معنى ما روى .
- ٢ — أو بأن يوافقه مرسل غيره .
- ٣ — أو بأن يوافقه قول لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم .
- ٤ — أو بأن يوافق فتوى كثير من أهل العلم ، وأن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه ، وإذا شرك أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه فإن لم يتوافر له ذلك رد حديثه ، ومع القبول في حال الاعتضاد ، فإن الحديث لا يكون في القوة كالمسند لما ذكر من الاحتمالات ، وقد احتج الشافعي على صحة نظاره ببعض مراسيل أرسلها بعض صغار التابعين كابن شهاب ومحمد بن المنكدر ردها الناس مع علو مقام المرسلين في الحديث ، وأما الحنفية فإنهم قبلوا المرسل من أئمة الحديث تابعين كانوا أم من بعدهم ، ورفعوا من قدر المرسل حتى جعلوه فوق المسند ، قالوا إن المدل جازم بنسبة من الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : قال رسول الله وهذا يستلزم اعتقاد ثقة من أسقطه ، وكون المرسل من أئمة الشأن قوى بهور في المطابقة ولو لم يكن معتقداً ثقة من أسقطه لم يكن بالإرسال عدلاً إماماً ، والفرص غير ذلك .

ولذلك لما قال الأعمش لإبراهيم النخعي : إذا رويت لي حديثاً عن ابن مسعود فأسنده ، قال له : إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه ، فإذا قلت : قال عبد الله فغير واحد .

وقال الحسن : متى قلت لكم : حدثني فلان فهو حديثه ، ومتى قلت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين ، فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه ، فكان أقوى من المسند ، وقد تناقش هذه الحجج بأن راوى المرسل قد يغتر بمن يروى عنه بحيث لو سماه لكان قبوله مجالاً للنظر ، أما كون طريقة النخعي والحسن ما ذكر عنهما ، فإنه لا يلزم منه أن يكون كل من أرسل على هذا النمط على أن ابن الهمام

فقل عن ابن سيرين : لا تأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عن أخذ الحديث ، والحسن عن قالوا عنه إنه إذا أرسل يكون قد روى عن سبعين ، ويمكن أن يوفق بين الرأيين بأن المصنف الذي ذكره الشافعي أخيراً وهو أن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه يفيد أن المرسل إذا عرف بأنه لا يرسل إلا عن ثقة معروف متفق على صحة حديثه يقبل ، وهذا لا يأتي الحنفية ولا غيرهم اشتراطه ، لأنه إذا لم يعرف عادة الروى في الإرسال أو عرف أنه يأخذ الحديث عن كان ولا يبالى فكيف يقبل حديثه ؟ ويبقى الخلاف بعد ذلك في غير كبار التابعين إذا أرسلوا فالشافعي لا يقبل مرسلهم قولا واحداً والحنفية يقبلونه إذا كان من أئمة الشأن والأرجح ما قال الشافعي لكثرة الشبه التي حامت حول المراسيل .

فإذا قال الراوى عن رجل فقد اختار ابن المهام رده ، لأن تصريحه بمن روى عنه مجهولاً ليس كتركه من جهة التوثيق ، وإن قال عن الثقة قيل إذا كان من عادة الراوى المعروفة ألا يصف بهذا الوصف إلا شخصاً معروفاً هو ثقة في نفس الأمر كما عرف عن مالك في قوله : حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله الأشج ، ظهر أن المراد مخزومة بن بكير ، وإذا قال : حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبدالله بن وهب أو ابن شهاب ، واستقرىء مثله عن الشافعي .

تكذيب الأصل للفرع :

(إذا أكذب الأصل الفرع رد الحديث وإذا شك فهو حجة) .

قد يحدث الراوى عن شيخه بحديث ، ثم يسأل الشيخ عن ذلك الحديث فينكره بناتاً ، والحكم حينئذ وجوب رد الحديث للعالم بأن أحدهما كاذب من غير تعيين ، وهذا قاذح في قبول الحديث ، ولا تبطل بذلك عدالة الراوى وشيخه لأنها ثابتة لا تزول بالشك ، فإن شك الشيخ ولم ينف فالحديث حجة عند الأكثرين ، ورده الكرخي ، والقاضي ، وأبو زيد ، وغير الإسلام . احتج الأكثرون بأن الفرع عدل جازم لم يكذب فيقبل كما إذا مات الأصل أوجز إذا لفرق بينهما وبين النسيان .

انفراد الثقة بزيادة :

(إذا انفراد الثقة بزيادة في الحديث ومجلس السماع متحد ومن معه لا يغفل عن مثلها لم تقبل وإلا قبلت) .

قد يروى الحديث رواة متعددون فتجىء في رواية أحدهم زيادة ليست في رواية غيره ، فإن كان مجلس السماع متحداً والسماعون الذين أغفلوا الزيادة لا يغفل مثلهم عن مثلها ردت تلك الزيادة لأن غلطه إذاً أظهر من غلطهم ، فإن كان مثلهم يغفل عن مثلها حادة قبلت عند الجمهور ، لأن الراوى ثقة جازم لم يظهر غلطه فوجب قبوله كما لو انفراد برواية الحديث ، ولم يقبلها فريق من المحدثين لأنهم قالوا إن غلطه ظاهر لنفى المشاركين له في السماع والمجلس وهم متوجهون لما توجه له .

والجواب إن كان الثافون عن لا يغفلون عن مثل هذه الزيادة فسلم ظهور غلطه ، وإلا فالأظهر عدم الغلط لأن هو الإنسان في أنه سمع ولم يسمع بعيد فإن تعدد المجلس أو جعل تعدده قبلت الزيادة اتفاقاً لأنه لا تعارض .

ومن الزيادة أن يرسل الحديث جماعة ويسنده أحدهم أو أن يقفوه على الصحابي ويرفعه أحدهم أو يقطعوه ويصله فالحكم في ذلك ما تقدم .

ومحل ما ذكر إذا لم تعارض الزيادة الأصل بأن لم تغير حكمه ، فإن عارضته وتعذر الجميع فقبل : قبل — وهو مقتضى الدليل السابق — ، وقيل : لا تقبل وهو مقتضى نص أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات ، لكن قال جمهور الأصوابين : إن الشاذ الممنوع قبوله إنما هو ما عاين فيه رواية متفاوت مع العلم باتحاد مجلس سماعهم ، ولا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة ، ومن قبول الزيادة المعارضة أنه ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه » ، وقال لعناب بن أسيد لما بعته إلى أهل مكة : « لأنهم عن بيع ما لم يقبضوا » . أجرى الحنفية المعارضة بين الروایتين ورجحوا الثانية لما فيها من زيادة العموم لأنها تتناول الطعام وغيره .

خبر الواحد :

(خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يثبت به حكم إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول) .

من الاخبار ما تعم به البلوى ، أى يحتاج إليه كل مكلف حاجة متأكدة مع كثرة تكرره ، وهذا لا يقبل موجبا إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول بأن سلوا به وعملوا بمقتضاه ، وهذا رأى الحنفية ، ومثلوا لذلك بخبر بسرة بنت صفوان : « من ص ذكره فليتوضأ » ، وقالوا : إنه لم يشتهر ولم تلقه الأمة بالقبول ولذلك ردوه . ولم يعملوا به ، ومن غريب أمر الخلاف أنه بينما تقول الحنفية ذلك يقول غيرهم : إن الحديث متواتر رواه سبعة عشر صحابيا ، وخرجه معظم رجال الحديث عن بسرة ، وجابر ، وأم حبيبة ، وسعد ، وأبي هريرة وأم سلمة ، وزيد بن خالد الجهني ، وابن عمر ، وطائفة ، وابن عباس ، وأروى بنت أنيس ، وأبي ، وأنس ، وقيصة ، ومعاوية بن حيدة ، والنعمان بن بشير وأصح هذه الطرق رواية بسرة بنت صفوان ، كما قاله البخارى ، نص على ذلك كله شارح الموطأ فى باب الوضوء من مس الفرج ، ثم روى مالك فى الموطأ عن سعد وابن عمر أنهما كانا يأمران بالوضوء ، والغلو فى الخلاف يجعل المختلفين دائما على طرفى قطر الدائرة ، فأين كون الحديث خبر واحد من كونه متواترا ؟ والأصولى ليس له الحكم فى مثل هذا وإنما يرجع فيه لأئمة الحديث الذين هم به أعرف :

واستدل الحنفية على عدم الإيجاب بخبر الواحد فيما تعم به البلوى أن العادة قاضية بتقريب المتدينين عن أحكام ما اشدت حاجتهم إليه لسكثرة تكرره والعادة أيضا قاضية بإلقائه إلى الكثير دون تخصيصه بالواحد أو الإثنين ، ويلزم ذلك شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه إذا روى ، فإذا عدم الأمران دل ذلك على خطأ الراوى أو نسخ الحكم فلا يقبل ، فعارضهم القابلون بقولهم : إن خبر الواحد فيما تعم به البلوى قد قبلته الأمة فى تفاصيل الصلاة وقبلتموه فى مقدماتها فأوجبتم به الوضوء من الفصد ومن التهبة فى الصلاة وقيل فيما تعم به البلوى القياس ، وهو دون خبر

الواحد . وجواب الحيفنة على هذا منع أن الفصد والتمهقة مما تعم به البلوى لأنهم عرفوه بما سبق في صدر المسألة ولم يتمكنوا من الجواب عن إيجاب قراءة الفاتحة في الصلاة بخبر الواحد ، وهذا مما تعم به البلوى قطعا ، ولذلك قال ابن الهمام : فلا يتجه لإيجابهم السورة مع الخلاف . أما القياس فقالوا : إنا قبلناه فيما لم تعم به البلوى لإفادته الظن بخلاف خبر الواحد في ذلك .

انفراد الراوى :

(إذا انفرد الراوى بما شاركه بالإحساس به خلق كثير مما تتوافر الدواعى على نقله يقطع بكذبه) .

إذا كانت الحادثة التى نقل الخبر فى شأنها يشترك فى الإحساس بها خلق كثير والدواعى متوافرة على نقلها ، ثم انفرد شخص برواية خبرها قطعنا بكذبه ، وخالف فى ذلك الشيعة . قال الجمهور : إن العادة تقضى بكذب ذلك الراوى ، لأن طابع الخلق مجبولة على نقل مثل ذلك الخبر ، والعادة تميل أن يكتنوه خصوصاً إذا تعلقت به مصالح العباد . قال الشيعة : إن الحوامل على الترك كثيرة ولا طريق إلى علم عدمها ، ومتى كان هناك هذا الاحتمال فلا معنى للقطع بكذب الراوى ، ولذلك لم ينقل النصارى كلام عيسى فى المهد مع أن الحادثة مما تتوافر الدواعى على نقله ، فأجابهم الجمهور بأن العادة تميل شمول حامل السكتان للكل وأجابوا عن حادثة عيسى بأن الظاهر أنه لم يحضرها إلا الآحاد .

والذى حل على وضع هذه المسألة موضع البحث مذاهب سياسية ترجع إلى استحقاق الخلافة ، فإن الشيعة يرون أن عليا مستحق للخلافة بالنص ، وهذا أمر تتوافر الدواعى على نقله ، ومع ذلك فلم ينقل عن أحد من الصحابة الذين عاشروا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورافقوه ، وانفقوا كلهم أو جلهم على إعطائها لأبي بكر ، فقال الجمهور : إن الخبر بعد هذا فى النص على خلافة على لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لإحالة العادة أن ينفق الأصحاب على سكتان هذا الخبر ، وما لا يقل عادة أن ينفقوا كلهم فى حامل على السكتان .

والظاهر أنه من المستبعد جداً ، إن لم يكن من المستحيل ، أن يخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الخبر الذي به يرتبط أمر أمته ويحتاج إلى اتفاق وأبهم واحداً أو اثنين من أصحابه حتى لا يكون معلوماً إلا لمن اختصهم به لأن ذلك لا يفيد الفائدة المطلوبة من بيعة علي والرجوع إليه في أمر الإمامة .

أفعاله عليه السلام :

(أفعاله الجبلية تدل على إباحتها لنا وله ، وما ثبت أنه يختص به من غيرها كان خاصاً به وما ظهر بياناً للكتاب بقول أو قرينة حال فهو مبين وحكمه حكم المبين ، وإن لم يكن من هذه الأقسام وعرفت صفة أمته فيه مثله وإن جهلت الصفة وكان قربه فهو مباح) .

أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أنواع :

- ١ — جبل : كالأكل والشرب والنوم واللبس وما شاكلها .
- ٢ — قرب : كالصلاة والصوم والصدقة وما مائلها .
- ٣ — معاملات : كالبيع والزواج والمرارة والمعاملة وغيرها .

فأما الأفعال الجبلية فإن فعله لها لا يقتضى أكثر من إباحتها اتفاقاً . وأما غيرها فإن ثبت خصوصيته بها بدليل كانت خاصة به . وليست أمته فيها مثله كزواج أكثر من أربع وجواز النكاح بغير مهر ومواصلة الصوم ، وإن لم تكن مختصة به ، فإن تبين أنها بيان لمجمل من الكتاب أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام التعمقت بياناً به وكان حكمها حكم ما تبين ويعرف كونها بياناً بدليل قول كقوله في الصلاة « صلوا كما رأيتموني أصلي » وفي الحج : « خذوا عني مناسككم » أو بقرينة حال كصدوره عند الحاجة إلى بيان لفظ يحمل الفعل صالح لبيانه كاتقطع من الكوع في السرقة وكالتيمم إلى المرفقين فهو بيان لا يتبهما عند من ثبت إجمالها . فإن لم يظهر كونه خاصاً أو ميئناً ، فإن عرفت صفة من وجوب أو نهي أو إباحة فإن أمته في ذلك مثله . ودليل ذلك أن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجاً واقتداءً كما قبل عمر

الحجر الأسود وقال : لولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك
وقول الله تعالى : (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) والناسى هو أن نفعل
مثل ما يفعل على الوجه الذى فعله لأجل الاقتداء به وقوله تعالى : (قل إن كنتم تحبون
الله فاتبعون يحببكم الله) والاتباع مثل الناسى فى المعنى .

فإن جهلت الصفة وكان الفعل من جنس القرب كصلاة ركعتين لم يراغب عليهما
دل ذلك على النذب ، وإن لم يكن من جنسها دل على الإباحة وفى هذه المسألة خلاف
طويل وهذه أقوالهم فيها :

قال أبو اليسر : إن كان الفعل معامله فالإباحة لإجماعا وإن كان قرينة فهو محل
خلاف . ونقل عن مالك الوجوب عليه وعلينا . وقال الكرخى : مباح فى حقه
لتيقنها فى الفعل وليس للأمة اتباعه إلا بدليل ، وقال جمع من الحنفية : الإباحة فى
حقه وليس لنا اتباعه إلا بدليل ، وهذان المذهبان يعكزان على نقل أبى اليسر الإجماع
على الإباحة فى المعاملات ، فإنهما لم يفرقا بين قرينة ومعاملة . وقال المحققون : إن
الخلاف إنما هو بالنسبة إلى الأمة ، فمن قائل بالوجوب ، ومن قائل بالنذب ، ومن
قائل بالإباحة ، ومن قائل بالوقف . ومختار الأمدى وابن الحاجب ما ذكرنا أولا
وهو الظاهر لأن المتيقن من صدور الفعل منه إباحة فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل
وظهور قصد القرينة دليل أن الفعل مطلوب والمتيقن من الطلب النذب فلا يثبت ما زاد
عنه . أما ادعاء أن الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكما شرعيا فوق الإباحة فهو
قول بلا دليل وكل ما ذكروه من أدلتهم إنما يتجه إذا علمت صفة الفعل وفرض
المسألة أنها مجهولة .

التقرير :

(إذا علم عليه السلام بفعل فلم ينكره دل على إباحته ، فإن كان تقدمه دليل طالب
للكف هذه كان ذلك التقرير عنصرا أو ناسخا) .

تقرير الرسول للفعل من القدرة على إنكاره دليل لإباحته وينسخ ما سبقه مما يدل
على تحريم الفعل أو : منه ، لأنه لو لم يعتبر كذلك لكان سكوت الرسول عن

الإلكار تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وهو محال ، فإن رقي النبي صلى الله عليه وسلم مستبشراً من الفعل كان ذلك أدل على إباحته . قال الخنفة : إلا إذا دل دليل على أن الاستبشار إنما هو لأمر آخر لا بالفعل . وإنما قالوا ذلك للخروج عما يدل عليه . استبشار رسول الله صلى الله عليه وسلم عند حكم القائف بأن أقدام أسامة من أقدام زيد ، فأنهم لو جعلوا ذلك تقريراً لزمهم جعل القيافة حجة تثبت بها الأنساب كما قال الشافعي ، وأبو حنيفة لا يقول بها . فقالوا إن استبشاره لم يكن من الحكم وإنما هو عما ثبت عنده من تركهم الطعن في نسب أسامة وإلزام عني بمخطئهم في الطعن على اعتقادهم . ولا شك أن هذا مدفوع بأن ترك إنكار الرسول للقيافة ظاهر في أنها حق فلا يجوز الترك إلا مع أنها حق وإلا لا ينكرها ، ولا ينفي إنكارها لها المقصود من رجوع الطاعنين عن طعنهم ، والنظر يقتضي بأن الرجوع إلى القيافة أمر عثم في بعض المحال وهو أولى من إثبات نسب الولد إلى أبوين . ولا مرأ أن للعرب في القيافة قدماً ثابتة لا ينكرها عليهم إلا من لم يعرف حالهم .

ولسنا نقول إن حادثة زيد وأسامة قد ثبت فيها النسب بشهادة القائف ، لأن الفرائش كان موجوداً ، والنسب ثبت به بمقتضى الحديث ، الولد للفراش ، وإنما نقول بها حيث كان النزاع بين اثنين في ولد كل يدعيه ولا مرجح لأحدهما على الآخر فهنا لا مانع من إثبات النسب بها عملاً بما أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجملة .

النظر الثاني في حجية السنة

قد أجمع المسلمون على أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة في الدين ودليل من أدلة الأحكام ودل على ذلك كتاب الله الذي هو أصل الشريعة قال تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) قال عبد الله بن مسعود : لعن الله الواشحات والمستوشحات والمنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني أنك لعنت كيت وكيت ؟ فقال : وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله ،

فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته ، فقال : لئن كنت قرأتبه لقد وجدته قال تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وروى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى محمداً عليه ثيابه فنهاه فقال انتنى بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه الآية ، وروى أن طائوساً كان يصلى ركعتين بعد العصر فقال له ابن عباس : اتركهما ، فقال : إنما نهى عنهما أن تتخذوا سنة ، فقال ابن عباس : قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر فلا أدرى أتعذب عليهما أم تؤجر لأن الله قال (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) ، والسنة هي التي جاءت مينة لما أجمل من الأحكام في الكتاب كالصلاة والزكاة والحج والصوم والطهارات والذبايح والانكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار والممان وغير ذلك ، وهو داخل تحت قوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) قال رجل لمطرف بن عبد الله : لا تحدثونا إلا بالقرآن ، فقال : والله ما نريد بالقرآن بدل ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا . وقال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب ، وذلك لأنها تبين المراد منه . وعلى الجملة فإن حجية السنة من ضروريات الدين ، أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن .

التعبد بخير الواحد :

(التعبد بخير الواحد جائز عقلاً ، وقد وقع سمعاً في العمليات والحدود)
بعد اتفاق المسلمين على أن السنة حجة في الدين بحثوا في جواز التكليف بخير الواحد ، فمنهم من شذ وأحاله عقلاً وذلك باطل لأن ذلك التعبد لا يستلزم محالاً ، إذ ما المانع من أن يقول المشرع كلفتكم أن تعملوا بالخير إذ غلب على ظنكم صدقه قالوا : إنه لو جاز لترتب عليه تحريم الحلال وتحليل الحرام لجواز أن يخطئ الخبير ، فإذا تعارض خبران ورجحنا أحدهما بمرجع قريباً كان مارجحناه غير الراجح في نفس الأمر ، وإذا تساوى لازم أن يكون الشيء حلالاً حراماً في آن وهو تناقض محال ، وما أدى إلى المحال محال ، والجواب عن الأول أنه منتف على رأى من يهتد به كل مجتهد ، وعلى رأى من يقول إن المصيب واحد كان يلزم ما ذكر لو قطعنا بموجب كل

ولكن إنما نظنه والظن هو الذى كلف به الأمة ، ونجوز خلاف هذا المظنون ، وفي الثانى نجزم بأن أحد المتعارضين هو الصواب فى نفس الأمر فإن ظننا سقط الآخر وإلا فإننا كلفنا أن تترقب حتى يترجح أحد الدليلين .

أما التعبد به سمعاً فى العمليات فكذلك لم يخالف فيه إلا من شذ ، والدليل على ذلك :

(أولاً) أنه تواتر عن الصحابة فى وقائع لا تخصى العمل به ، ومجموع هذه الوقائع يفيد إجماعهم على إيجاب العمل بأخبار الأحاد وكثيراً ما كانوا يتركون آراءهم التى ظنوها باجتهادهم إذا روى لهم خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عمر يقول : لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بخلاف هذا ، وكانوا يرجعون إلى أمهات المؤمنين فى كثير من الحوادث ليعلموا ماذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل . فإذا علموه لم يتجاوزوه ، وعلى ذلك جرت سنة التابعين من بعدهم فثبت أن ذلك يجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم ، وتقدير أنهم إنما عملوا بتلك الأخبار لقرائن احتفت بها لأدليل عليه .

(ثانياً) ما تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من إنفاذه أمراءه وقضائه ورسله وسعاته إلى الأطراف وهم أفراد لا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحل العمود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع ، وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان يلزم أهل الفواحي قبول رسله وسعاته وحكامه ، ولو احتاج فى كل رسالة إلى تنفيذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه ، وخلت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره .

(ثالثاً) قوله تعالى : (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) فالتائفة نفر يسير كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم ، ولكن هذه الآية لاتفيد إلا وجوب التبليغ وليس فيها دلالة على وجوب العمل بمقتضى ما بلغ إذا كان الخبر واحداً .

وقال فريق من المجتهدين : لا يمنع التعبد بخبر الواحد وإنما نوجب التمسك فى الرواية ، فلا يقبل خبر إلا إذا رواه اثنان فأكثر ، واستدلوا على ذلك بحوادث

توقف الرسول والصحابة عندها في خبر الواحد حتى تأكدوا من صحة ، فن ذلك حديث ذى اليدين حين أخبره بأنه سلم من ركعتين فإنه سأل عن ذلك أبا بكر وعمر فلما وافقا على صحة الخبر أتم الرسول الصلاة وسجد للسهو ولم يكتف بمجرد خبر ذى اليدين وحده ، ورد أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجد حتى أخبره معه محمد ابن مسلمة ، ورد أبو بكر وهرم خبر عثمان فيما رواه من استئذانه الرسول في زد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك ، ورد عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى له شهد أبو سعيد الخدري ، ورد علي خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق ، وقد ظهر معه أنه كان يحلف على الحديث ، وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت بلكاء أهله . وقد رد الجمهور على هذا الدليل بأن التوقف الذي حصل في هذه الحوادث إنما كان لأسباب خصوصية قارنتها فاحتيج للتثبت . والنتيجة الواضحة أن وجوب العمل بخبر الواحد يتوقف على غلبة الظن بصدقه ، ولمجتهد أن يثبت من ذلك حسبا يريه الله ، وهؤلاء الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم كانوا يتوقفون حينما يرون موجبا للريبة في الخبر ، أما إذا لم تكن ريبة فلا ، ولذلك قبلوا خبر أبي بكر في الإمامة بالإجماع من غير أن يحتاج لشاهد معه على صحته .

وكما يجب العمل بخبر الواحد في العمليات يجب في الحدود وخالف في ذلك أكثر الحنفية على رواية ابن الهمام . استدلل الجمهور بأن الراوى عدل ضابط جازم روى رواية في حكم عمل فيقبل كما يقبل في غيره ، وكون الحدود تدرأ بالشبهات لا يوجب فرقا لأن المراد بها الشبهة في نفس السبب لا في الموجب للسبب وهذا الجواب غريب لأن الشبهة في وجوب العقاب أقوى في دعمة من الشبهة في ثبوت الجريمة ، ولذلك منعوا ثبوت الحدود بالقياس إلا أن يقال إن الشبهة بعد عدالة الراوى وضبطه . فلا تعتبر .

النظر الثالث في نسبة السنة إلى الكتاب

(١) رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب في الاعتبار ، والدليل على ذلك أمور .
(أولا) أن الكتاب مقطوع به السنة مظنونة ، والقطع فيها إنما يصح على

الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به على الجملة والتفصيل ، والمقطوع به مقدم على الظنون ولعله لا يوجد من متواترها القول شيء .

(ثانياً) أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك : فإن كانت بيانا فالبيان تال للبين في الاعتبار إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس ، وما شأنة هذا فهو أول بالتقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب ، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب .

(ثالثاً) ما دل على ذلك من الأحاديث كحديث معاذ وأثر عمر اللذين تقدم ذكرهما ، ومثله عن أبي مسعود من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ، ومثل ذلك عن ابن عباس ، وهو كثير في كلام السلف والعلماء ، وهو الوجه في تفرقه الحنفية بين الفرض والواجب .

فإن قيل : إن هذا مخالف لما عليه المحققون فإنهم قرروا أن السنة قاضية على الكتاب فتخصص طامه وتفيد مطلقه وتخرجه عن ظاهره وأجيب بأنه ليس معنى قضاء السنة على الكتاب أنها تقدم في الاعتبار عليه وي طرح الكتاب بل معنى ذلك أنها تبين المراد به ، فبيان السنة هو مراد الكتاب فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح للكتاب دل على ذلك قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) فإذا حصل بيان قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) بأن القاطع من الكوع وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ، لا أن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب ، كما إذا بين لنا أحد المفسرين فلا دون أن نقول عملنا بقول الله أو رسوله ، وهكذا سائر ما يعتقده السنة .

(٢) السنة راجعة في معناها إلى الكتاب فهي تفصيل بجملة ، وبيان مفصلة ، وبسط مختصرة ، وذلك لأنها بيان له فلا تجدد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل عليه دلالة إجمالية أو تفصيلية ، لأن الله قد جعل القرآن تبياناً لكل شيء فيلزم من ذلك أن السنة حاصلة فيه في الجملة ، ومثله قوله تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) .

وقد يعترض على ذلك بأوجه ، الأول أن الله تعالى قال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) ، وقد نزلت في قضاء قضاء عليه الصلاة والسلام بين

الوزير وبين رجل أنصاري في شراج الحرة وليس في كتاب الله وقال تعالى :
(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم
في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) ، والرد إلى
الله هو الرد إلى الكتاب ، والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته ، وسائر
ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله ، فهو مؤيد لهذا الوجه . ولو كان ما في السنة
في الكتاب مكان العمل به طاعة الله ، فلا بد أن يكون زائداً عليه ، الثاني : الأحاديث
الدالة على ذم ترك السنة واتباع الكتاب وحده إذ لو كان ما في السنة في الكتاب
لما كانت السنة متروكة على حال ، الثالث : أن الاستقراء دل على أن السنة كثيراً
ما ليس في الكتاب كتحریم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وتحريم الحر الأهلية
وكل ذي ناب من السباع والعقل وفكك الأسير ، والرابع : أن الانحصار على الكتاب
رأى قوم لاخلق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما ذكر من أن الكتاب فيه
كل شيء فاطرحوا أحكام السنة ، فأدام ذلك إلى الانحلال عن الجماعة وتأويل
القرآن على غير ما أنزل الله فضلو وأضلوا .

والجواب عن الوجه الأول : أنا إذا قلنا إن السنة بيان للكتاب فلا بد أن تكون
بيناً لما في الكتاب له ولغيره ، فبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر ، فإذا عمل
المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراده بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ،
ولو عمل على خلاف البيان عصي الله في عملة على مخالفة البيان إذ صار عمله على خلاف
مراد الله وعصى الرسول في مقتضى البيان فلم يلزم من أفراد الطاهتين تبين المطاع فيه
بإطلاق فلم يكن فيما سبق من الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب بل قد
يجتمعان في المعنى ويقع العصيان والطاعتان من جهتين ، ويبقى النظر في وجود ما حكم
به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن سنقصله بعد ، وقوله في الاعتراض
فلا أن يكون زائداً على ما في الكتاب مسلم ، ولكن هذا الزائد هو زيادة الشرح
على المشروع أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب ؟ هذا محل النزاع .

وعلى هذا المعنى ينزل الوجه الثاني ، أيضاً فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو
في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه ، فقوله تعالى (أقيموا الصلاة) أجل فيه معنى الصلاة

وبينه عليه السلام فظهر من البيان ما لم يظهر في المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ولكنهما في الحكم يختلفان ، ألا ترى أن الوجه الجمل قبل البيان التوقف وفي البيان للعمل بمقتضاه فلما اختلفا حكما صاراً كاختلافهما معنى فاعتبرت السنة اعتبار المفرد من الكتاب .

وأما الوجه الثالث : فبيان الجواب عنه في المسألة التالية ، وأما الرابع فإثما وقع الخروج من السنة في أمكان لمكان إعمالهم الرأي وإطراحهم السن لأن جهة أخرى ، وذلك أن السنة توضح الجمل وتقيّد المطلق وتخصص العموم فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية من ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله من تلك الصيغ ، فإذا طرحت وأتبغ ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره جاهلاً بالكتاب .

(٣) ثم تكلم بعد ذلك في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة حتى صار متضمناً لكليتي الآية ، وإن كانت بياناً له في التفصيل ، من الأصوليين من أدخل السنة في القرآن بأدلة عامة جداً نحو (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وهذا أقرب إلى أن يكون دليلاً على حجية السنة .

ومنهم من أدخلها فيه باعتبار أنها شارحة ومفسرة حيث يبنى عليها العمل أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو لواحقه ، أو ما أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال للزكاة ، وتعيين ما يزكى وما لا يزكى وبيان أحكام الصوم والطهارات وغير ذلك ، وقبل لمطرف بن عبد الله لا يتحدثوننا إلا بالقرآن ، فقال مطرف : والله ما نريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن ، ومنهم من أدخلها في الكتاب بالنظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع ، وذلك هو الذي تراد شرحه .

مجال الاجتهاد :

قد ينص في القرآن على طرفين مبيينين فيه أو في السنة وتبقى الواسطة على
اجتهاد لمجادبة الطرفين إياها فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ فيترك إلى
أنظار المجتهدين وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة
فيأتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وإنه لاحق بأحد الطرفين أو أخذ
من كل واحد منهما بوجه احتياطي أو غيره ويتوضح ذلك بأمثلة :

(الاول) أحل الله الطيبات وحرم الخبائث ، وبقي بين هذين الأصلين أشياء
يمكن لحاقها بأحدهما فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر
فنهى عن كل ذى ناب من السباع ، وكل ذى غلب من الطير ، ونهى
عن أكل لحوم البحر الأهلية وقال إنها رجس ، فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق
بالخبائث كما ألحق عليه الصلاة والسلام الغضب والجبارى والأرب وأشباهها
بأصل الطيبات .

(الثاني) أحل الله من المشروبات ما ليس بمسكر كالخمر والابن والصل
وأشباهها ، وحرم الخمر لما فيها من إزالة العقل الموقفة للعداوة والبغضاء
والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر
فنهى عنها إلهافاً لها بالمسكرات تحقيقاً سداً للذريعة ، فهذا ونحوه دائر في المعنى
بين الأصلين ، فمن البيان منه عليه الصلاة والسلام بين ما دار بينهما إلى أى
جهة يضاف .

(الثالث) أباح الله من صيد الجوارح المأكل ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك
أن ما لم يكن معلباً فصيده حرام إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فهو محرم بالأصل ، ودار
بين الأصلين ما كان معلباً ولكنه أكل من صيده فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك ،
والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لا لك فتعارض الأصلان فجاءت السنة
ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : فإن أكل فلا تأكل فإن أخاف

أن يكون إنما أمسكه على نفسه ، وفي حديث آخر ، إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً ، فإنما أمسكه عليك ، وجميع ذلك رجوع إلى الأصلين .

(الرابع) نهى الله المحرم أن يقتل الصيد مطلقاً وجعل الجراء على من قتله متمداً وأبيح للحلال مطلقاً فبقى قتله خطأ محل النظر فجاءت السنة مسوية بينه وبين الصيد .

(الخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن وجاءت بينهما أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام فينبى صاحب السنة عليه الصلاة والسلام من ذلك على الجملة وعلى التفصيل ، فالأول قوله « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات » الحديث ، ومن الثانى قوله فى حديث عبد بن زمعة « واحتجى منه يا سودة » لما رأى من شبهة بعتة ، وفى حديث هدى بن حاتم فى الصيد « فإذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل لا تدرى لعله قتله الذى ليس منها » إلى ما مائل ذلك .

(السادس) حرم الله الزنا وأحل الزوج وملك البين ، وسكت عن النكاح المخالف للشروع فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض فجاء فى السنة ما بين الحكم فى بعض الوجوه حتى يكون محلاً لاجتماع العلماء فى إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً أو فى بعض الأحوال وبالأصل الآخر فى حال آخر ، فجاء فى الحديث « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها ، وهكذا سائر ما جاء فى النكاح الفاسد من السنة .

(السابع) أحل الله صيد البحر وحرم الميتة فدارت ميتة البحر بين الطرفين فأشكل حكمها فقال عليه الصلاة والسلام « هو الطمور ماؤه الحل ميتته » .

(الثامن) جعل الله النفس بالنفس وأقص من الأطراف بعضها من بعض فى الصيد ، وجعل فى الخطأ الهدية ، وأشكل بين الطرفين الجنتين إذا أسقطته أمه بالضرية ونحوها ، فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ويشبه الإنسان التام لحلقته ، فبينت السنة فيه أن دية الفرة وأنه له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له .

(التاسع) حرم الله الميتة وأباح المذكاة فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة بين الطرفين فاحتملها ، فقال في الحديث : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال .

(العاشر) قال الله في توريث البنات : (فإن كن نساء فوق اثنتين فلمن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف) فبقيت البنت مسكوتاً عنهما فنقل في السنة حكمهما وهو إلحاقهما بما فوق الثنتين .

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها فإنه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما .

بجمل القياس :

قد يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمها ، وتقرب إلى الفهم الجاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها فيجزئ . بذلك الأصل عن تفريع للفروع اعتماداً على بيان السنة فيه ، وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه وإن كان خاصاً في حكم العام معنى ، فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو ما يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا . وسواء علينا أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقياس أو بالوحي فهو جار في أفهامنا مجرى المقيس والأصل ، ولذلك أمثلة توضحه .

(الأول) حرم الله الربا ، وربا الجاهلية هو فسخ الدين في الدين . يقول الطالبي لما أن تقضى وإما أن تربى ، وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى (وإن تبتم فلكم ردوس أموالكم) وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه السلام : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثل بمثل سواء بسواء يداً بيد فن زاد أو ازداد فقد أربى » ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان ذلك يداً بيد ، ثم زاد على ذلك بيع النساء في أحد الموضعين

فإنه يقتضى الزيادة . ويدخل فيه بحكم المعنى السلف يجر نفعا وذلك لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه لتقارب المنافع فيما يراد بها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير شيء وهو ممنوع . والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة . إذ لا يسلم الجاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الجاضر في القيمة وهو الزيادة . ويبقى النظر ، لم جاز مثل هذا في غير التقدين والمعلومات ولم يجر فيهما ؟ وهو محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين بل هو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها إلى اليوم فلذلك يبتها السنة ، إذ لو كانت بينة لو كل في الغالب أمرها إلى المجتهدين كما وكل إليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد ، فمثل هذا جار مجرى الأصل والفرع .

(الثاني) حرم الله الجمع بين الأم وبناتها وبين الأخنتين وقال : (وأحل لكم ما وراء ذلكم) فجاء نهي عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين الأخنتين موجود هنا .

(الثالث) و . الله الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه الطهور ماؤه .

(الرابع) ذكر الله ذية النفس ولم يذكر ذية الأطراف ، وهي مما يشكل قياسها على العقول في الحديث من دياتها ما وضع به السيل وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره ، فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حذوه .

(الخامس) ذكر الله الفرائض مقدرة لأهلها ولم يذكر ميراث العصبية إلا ما أشار إليه في قوله في الأبوين (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) الآية وقوله في الأولاد : (الذكر مثل حظ الأنثيين) وقوله في آية الكفالة : (وهو يرثها إن لم يكن لها ولد) وقوله : (وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين) فافتضى أن ما بقي من بعض الفرائض المذكورة للعصبية ، وبقي من ذلك ما كان من العصبية غير هؤلاء المذكورين كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباههم ،

فقال عليه السلام : « ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر ، فأتى هذا عليه السلام على ما بقى مما يحتاج إليه بعد ما نبه الكتاب على أصله .

(السادس) إن الله حرم الأم التي أرضعت والأخت من الرضاعة فألحق عليه السلام بهما سائر القربات من الرضاعة اللاتي يحرم من النسب . وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس بنبي الفارق نصت عليه السنة إذ كان لأهل الاجتهاد ، سواء عليه السلام ، في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التبعيد ثم ألحق بالإناث الذكر لأن اللبن للفحل ؛ فإذا كانت المرأة بالرضاع أما ، فالذي له اللبن أب .

(السابع) حرم الله مكة بدعاء إبراهيم قدام رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ، ومثله معه فأجابه الله وحرم ما بين لابتها ، فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمه .

(الثامن) إن الله قال : (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، فنبه بذلك على . . المرأة فقال : (أن تضل إحداها فتذكر إحداها الأخرى) فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد فقضى عليه السلام بذلك لأن اليمين في اقتطاع الحقوق واقتضاءها حكما ، قال تعالى : (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً) الآية — جرى الشاهد واليمين بجرى الشاهدين ، أو الشاهد والمرأتين في القياس إلا أنه يخفى فينبته السنة .

(التاسع) إن الله ذكر البيع في الأعيان وأحله ، وذكر الإجارة في بعض الأشياء كالجعل المشار إليه في قوله تعالى : (ولمن جاء به حمل بعير) والإجارة على للقيام بمال اليتيم في قوله تعالى : (ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) وفي المال على الصدقة ، كقوله تعالى : (والعاملين عليها) وفي بعض منافع لا تأتى على سائرها فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الأعيان من الناس والدواب والدور والأرضين ، فبين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيراً ووكل سائرهما إلى أنظار المجتهدين ، وهذا هو المجال القياسي المعبر في الشرع .

النسخ :

النسخ (١) وهو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي ، وهو جائز عقلاً وواقع ممماً في شرائع ينسخ اللاحق منها السابق وفي شريعة واحدة .

(١) إذا تعلق خطاب الشارع بفعل من الأفعال طلباً أو تخييراً من غير تميد بوقت أو نص على تأييد ، ثم ورد خطاب آخر بعد استقرار الأول يرفع هذا التعلق سمي هذا الرفع نسخاً ، ولولا الخطاب النسخ لكان مقتضى الأول امتداد تعلقه بمحله .

وبما نقرر يظهر الفرق بين النسخ والتخصيص ، فإن التخصيص يبين أن ما خرج بالتخصيص لم يكن مراداً من العام أما النسخ فإنه يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه . ولهذا من شرط التخصيص أن يقتصر بالعام ، ومن شرط النسخ أن يتراخي عنه ، والنسخ لا يكون إلا بقول وخطاب أما التخصيص فيكون بأدلة العقل والقرائن كما يكون بأدلة السمع .

جواز النسخ عقلاً يجمع عليه لم يخالف ذلك إلا فرقة منعه عقلاً ، والدليل على جوازه أنه لا يترتب عليه محال عقلي ؛ بل هناك ما يقتضيه وهو أن المصالح تختلف باختلاف الأوقات فإن الفعل قد يكون في وقت ضار وفي وقت آخر نافعاً فيطلب الكف عنه في الأول ويطلب فعله في الثاني وبذلك يبطل ما يحتج به المشركون وهو محال ، لأن الإحالة إنما تكون إذا اجتمع الأمر والنهي على فعل واحد من مأمور واحد في زمن واحد ، وفرض المسألة غير ذلك . ويبطل أيضاً قولهم إن النسخ إن كان لحكمة ظهرت للشارع بعد أن لم تكن ظاهرة ترتب على ذلك البداء وهو محال على الله ، والبداء الظهور بعد الحفاء ، وإن لم يكن لحكمة فهو عبث . وإنما يكون كل من البداء والعبث من لوازم النسخ إن ورد على حسن لا يقبل حسنه القبيح أو قبيح لا يقبل قبحه الحسن كإيمان والكفر ، أما في الأفعال التي حسنها وقبحها باعتبار ما يترتب عليها من المصالح المختلفة باختلاف الأزمان والأهم ، فإن الله يبدل ما شاء من الأحكام رعاية لتلك المصالح التي يعلمها ولا يلزم من ذلك البداء .

وقوع النسخ بالنسبة لشرائع متعددة لا يكاد ينكره عارف بالتشريع الإلهي في الكتب الثلاثة التي عرفت ، وهي : التوراة ، والإنجيل ، والقرآن ، فقد كانت هناك أشياء أباحها الله لأدم كزواج الأخ من أخته ثم حرمت التوراة ، وكذلك كانت التوراة تحرم أشياء كالعمل في السبت فنسخ ذلك الإنجيل مع تشديد التوراة فيه حتى جعلت عقوبة من لم

يحترمه القتل ، وكذلك أحكام كثيرة في الشريعتين نسخها القرآن وهذا أظهر من أن تقام عليه البراهين .

أما الوقوع في شريعة واحدة فقد أجمع المسلمون على وقوعه ، ونقل خلاف أبي مسلم الأصمها إلى ولم يحقق الناقلون مذهبه ، والدليل على وقوعه أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام يستقبل بيت المقدس في مكة وفي المدينة ثمانية عشر شهرا ثم نسخ ذلك بطلب التوجه إلى الكعبة ، وهذا رفع حكم كان المسلمون مأمورين به . والظاهر أن خلاف أبي مسلم إنما هو في نسخ لصوص القرآن فهو يرى أن القرآن كله محكم لا تبديل لسكات الله ، ولكن الأصوليين يخالفونه في ذلك ويحتجون بآيات لم يبق حكمها إما بآيات أخرى وإما بأحاديث مشهورة وقد أكثر بعض الناس من تعديدها نسخ من آيات الكتاب وخطأهم آخرون . واختار السيوطي في الإفتان أنها عشرون آية ، ونحن نسوقها هنا مع بيان ما يمكنه أن يتمسك به من يحتج لرأى أبي مسلم :

الأولى — قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالعروف حقا على المتقين) واختلفوا في ناسخها فقيل آية المواريث وقيل حديث ، لا وصية لوارث ، وقيل الإجماع . أما آية المواريث فلم تبين إلغاء مادلت عليه هذه الآية ، وليس هناك تناقض بين الحكمين حتى تضطر إلى إبطال إحدى الآيتين بالآخرى . وأما الحديث فإنه يحتاج به من يقول إن النص القطعي ينسخ بالظني . وأما الإجماع ففيه كلام لأن بعض الفقهاء يرى آية البقرة محكمة فمنهم من يوفق بينها وبين الحديث ويخصص الموصى لهم بكونهم غير وارثين لما منع يمنع الإرث كاختلاف الدين ومنهم من يبقها على عمومها ولا يحكم بإبطال الوصية للوالدين والأقربين أيا كانوا ، ولكن جمهور المجتهدين على القول بالنسخ وإبطال الوصية .

الثانية — قوله تعالى : (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) نسخت بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وبعض الفقهاء يرى الآية الأولى محكمة وأنها خاصة بالمرضى والمسافرين الذي يطيقونه الصوم ، فهؤلاء إن أفطروا كان عليهم أن يفدوا مع القضاء ونظام الآية لا يأباه لأنها تقول (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) ، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ثم قال عنهم (فمن تطوع خيرا فهو خير آفو خير لهو أن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) وهذا محال أن يكون خطا بالإن لا يطيقون من المرضى والمسافرين ولا غيرهم ، فظهر أن الكلام مسبق من أوله في شأنهم .

الثالثة — قوله تعالى : (احل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولا معنى لإيراد هذه الآية لأنها غير منسوخة إجماعاً ولا ناسخة لأمر ورد في القرآن .

الرابعة — (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) قيل إنها منسوخة بقوله تعالى (وقالوا للمشركين كافة) وهذا عجيب مع اختلاف الموضعين لأن الأولى تتعلق بالزمان والثانية تتعلق بالأفراد ، فلا تناقض بين الحكمين ، على أن الآية لا تقضى بامتناع القتال في الأشهر الحرم إذا كان جزاء لما هو أشد ، فإن تمامها (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل) فهي تغيير إلى أن من فعل كل هذه الكبائر لاحق له أن يلوم من قاتله في شهر حرام لأنه فعل ما هو أكبر ، وعلى الجملة فلا يوجد دليل قاطع لسخ الحكم .

الخامسة — (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) لسخت بقوله تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف) . والنظر إلى الآيتين يراهما مختلفي الموضوع : فالأولى تبين حقاً للتوفى هنن ، ولذلك (قال وصية لأزواجهم) وهذا الحق بين ، بقوله (متاعاً إلى الحول غير إخراج) ثم جعل لمن الحرية في الخروج إن شئت فقال (فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف) والآية الأولى تبين واجباً عليهن وهو أن يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً لا يتزوجن في أثناءها ، فإذا انتهت كان لمن أن يتزوجن فلا تناقض بين الحكمين فلا معنى للسرخ إلا إذا قيل إن آية الوصية لسخت بشيء آخر غير آية العدة ومن اللازم بيانه ، قالوا إن الوصية منسوخة بآية الميراث وفي هذا ما تقدم .

السادسة — قوله تعالى : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) لسخت بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وليس ذلك ظاهراً لأن الله يحاسب الناس على ما أظهروه من الأقوال والأعمال وما أخفوه ، وهو مع ذلك لا يكلفهم إلا ما في وسعهم . ولا يترتب على ذلك محال ، لأن في وسع الإنساي ألا يضمراً شراً ، كما في وسعهم بقية الأعمال التكليفية ، وليس من ذلك خطرات النفس التي تعرض ثم تزول بدون أن يترب عليها شر .

السابعة — قوله تعالى : (واتقوا الله حق تقاته) لسخت بقوله (فاتقوا الله ما استطعتم) وليس النسخ واضحا لأن ما استطعتم : هو حق تقاته ، لم يطلب منهم غير ذلك .

الثامنة — قوله تعالى : (والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيهم) لسخت بقوله تعالى : (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض) وهذا غير ظاهر فيه النسخ لأن توريت مولى الموالاة قال به فقهاء العراق محتجين بهذه الآية ، وغاية الأمر أن رتبته متأخرة عن ذوى الأرحام . فتكون كل من الآيتين مينة حكما غير ما بينته الأخرى . فمن كان له ذو رحم فهو أولى بهرائه عملا بالآية الثانية ، ومن لم يكن له ذو رحم وله مولى موالاة فهو الذى يرثه .

التاسعة — قوله تعالى : (وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا مبرورا) وليس هناك دليل على نسخها حتى قال بعضهم : هى محكمة ولكن تهاون الناس فى العمل بها .

العاشرة — قوله تعالى : (واللاتى يأتين الفاحشة من لسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) لسخت بآية النور . وقد فسر هذه الآية بعضهم بأنها خاصة بالنساء التى عرف عنهن إتيان مواضع الريب وبيوت الفسق من غير أن يتحقق زمانه فهؤلاء يجازين ؛ إذا شهد عليهن أربعة رجال : بالحبس المؤبد فى البيوت بحيث لا يعطين حق الخروج من بيوتهن حتى الموت أو أن يطلقن أو واهجن وهو السبيل الذى يجعله الله لهن . فإن صح هذا التفسير كان مما يمكن أن أبا مسلم أن يدعى به عدم النسخ .

الحادية عشر — قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام) قيل لأن قوله (ولا الشهر الحرام) منسوخ بإباحة القتال فيه وتقدم القول فى ذلك .

الثانية عشرة — قوله تعالى : (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) لسخت بقوله : (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) ولا معنى للنسخ هنا لأن الثانية متممة للأولى فهو مخير أن يحكم أو يعرض ، وإذا اختار الحكم حكم بما أنزل الله ، فالطلب منصب على التقيد .

الثالثة عشرة — قوله تعالى : (أو آخرا من غيركم) منسوخة بقوله (وأشهدوا ذرى عدل منكم) من المعلوم ان الآية الاولى نزلت في شأن خاص وهو حكم الرجل إذا ضرب في الأرض قتل به الموت ؛ فإذا أوصى ثبتت بشهادة اثنين ذرى عدل بين المسلمين أو آخرين من غيرهم ؛ وإنما أجاز الشارع ذلك في هذه الحادثة وأماها . لأن المسافر ربما لم يجد أحداً من أهل دينه يشهده على وصيته . فإذا ضيق الباب ضاعت الوصية فأباح الشارع في هذه الحال ؛ قبول الشهادة من غير أهل دينه توسعاً على الناس . أما الآية فهي القاعدة العامة في غير ظروف الآية الاولى .

الرابعة عشرة — قوله تعالى : (إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين ، وإن يكن منكم مئة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا) نسخت بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين) . الآيتان وردتا على صورة الإخبار والمراد بهما طلب ، أى يطلب من العشرين أن يشبثوا المئتين ولا ينزموا عنهم ويطلب من المئة أن تثبت للألف ، ثم خفف الله الحكم فطلب من المئة أن تصبر للمئتين والألف أن يصبروا للألفين فالاولى عزيمة والثانية رخصة بالنص بدليل التخفيف . والظاهر أن تعريف النسخ ينطبق على هذه الآية لأن الاولى كانت توجب عليهم الصبر لعشرة أمثالهم ، والثانية رفعت هذا الوجوب وأوجبت شيئاً آخر وهو صبرهم لضعفهم وربما يقال أن الرخص مع العزائم كذلك ، ولم يقل أحد أن الرخصة تنسخ العزيمة فأية التيمم لم تنسخ آية الوضوء ، مع آية الوضوء توجب على كل حال وآية التيمم توجب رفع الاول ولإيجاب شيء آخر في حال فكذلك هنا .

الخامسة عشرة — قوله تعالى : (انفروا خفافاً وثقالاً) نسخت بآيات العذر وهي قوله (ليس على الأعمى حرج) الآية وقوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى) الآيتين وقوله (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) الآية . وواضح أن الآية الأخيرة لا شأن لها هنا لأنها في موضوع النفر لتعلم بدليل بقية الآية (قلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) وآيات العذر مينة للبراد بالآية الاولى قطعاً لأنه محال أن يكون الله قد أمر غير القادرين على النفر به فذلك من باب التخصيص لا من باب النسخ ويظهر أن نزول آية العذر موصول بآيات النفر .

السادسة عشرة — (الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك) ووضح أن هذه الآية خير معناها انتهى وذلك أن الزانية التي عرفت بذلك والمشركة لا ينبغي أن يقدم على نكاحها إلا رجل يريد التحصين وإنما يريد المساخة كما أن الشخص المعروف بالزنا والمشرك لا ينبغي أن يتزوجها إلا امرأة لا يريد التحصين . هذا المعنى لا تبطله (وأنكحوا الأيامي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم) التي قالوا إنها ناسخاً لها .

السابعة عشرة — (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء) ولادليل على نسخ هذه الآية ، بل هي أدب عظيم أدب الله به المسلمين حتى لا يدخل عليهم خدمهم وصغارهم في هذه الأوقات — أوقات التبذل عادة بدون استئذان .

الثامنة عشرة — (لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبديل بين من أزواج) نسخت بقوله تعالى (يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك) وأدعاء النسخ هنا لادليل عليه ، بل الآيتان متفقان لا تناقض بينهما ، فإن الأولى تشير إلى أن الله أحل له من ذكرهن ومن زوجاته ، والثانية تنفي نهيهن عن تزوج غيرهن أو طلاقهن وأن يتبدل بينهن .

التاسعة عشرة — قوله تعالى (إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) نسختها الآية بعدها ونصها (أو أشقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وهذه الآية يسان من الله سبحانه أن الصدقة لا يلزم أن تكون مالية زائدة هما يجب بل يكفيهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وهذا صدقة .

العشرون — (وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتهم فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا) قيل نسخت بآية الغنيمة ، وقيل بحكمة وذلك واضح .

الحادية والعشرون — (يا أيها المازمل قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه) نسخت بآخر السورة ونصها (إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك ، والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم)

النسخ قبل التمكن :

بعد الاتفاق على اشتراط تراخي الناسخ عن المنسوخ حتى تتضح فيه حقيقة الرفع ، اختلفوا في جواز النسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعل ما طلب منه سواء دخل وقته المعين له ولم يمض منه ما يسع الفعل أم لم يدخل ، وسواء شرع في الفعل أم لم يشرع ؟ وقصر ابن الحاجب موضع النزاع على ما قبل دخوله الوقت مثال هذه المسألة أن يقول الشارع : حجوا هذا العام ، وقبل مجيء عرفة يرفع هذا الطلب عنهم ، أو يقول : صرموا غداً ، وقبل مجيء غداً أو بعد مجيئه وقد شرع المكلف بالصوم ولم يشرع . يرفع عنه هذا التكليف . قال الجمهور : يجوز هذا النسخ بعد أن يتمكن المكلف من الاعتقاد ، وقال جمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي وأبو منصور المازني والجصاص وأبو زيد والصيرفي من الشافعية : لا يجوز ، وزاد

سند الجمهور بأن التكليف إنما يكون قبل الفعل وهو ممكن يقبل الرفع ، ولا يترتب على ذلك محال لحجاز . قال المانعون إنه لا فائدة من هذا التكليف لأن القصد منه العمل إذا هو مدلول الأمر والنهي . والجواب أن الفائدة اختيار المكلف حتى إذا كان منه الاعتقاد والعزم على الفعل فقد أطاع ، ونسلم أن المقصود بالتكليف العمل وحده . واستدل الجمهور أيضاً بقصة الذبيح ، فقد أمر إبراهيم بذبح ولده ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح غيره ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح عظيم . والدليل على أنه مأمور قبل ابنه (لمفعول ما تؤمر) وإقدام إبراهيم على ذبحه لأنه لو لم يكن بأمر لكان ذلك الإقدام لإبراهيم على ذبحه لأنه لو لم يكن

فقارءوا ما تيسر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فقارءوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والظاهر أن الآية الثانية تخفيف فهي رفع للحكم الأول وهو طالب قيام أكثر الليل .

نية والعشرون — (فأينما تولوا فثم وجه الله) نسخها بآية القبلة والنسخ فيها غير ظاهر . هذه هي المواضع التي اختار السيوطي أن فيها نسخاً ، وقد أسقط منها اثنتين فصار الباقي عشرون وهي كما ترى تحتل التأويل . فأبو مسلم لا يستحق أن يشنع عليه إلى الحد الذي وصلوا إليه .

بأمر لكان ذلك الإقدام معصية ، وأجاب الحنفية عن هذا الدليل بأن قالوا : لا نسخ ، وإنما ترك إبراهيم الفعل للفداء ، والفداء ما يقوم مقام الشيء في تلقى المكروه ، فلو ارتفع الوجوب لم يفيد ، ونظير ذلك بقاء وجوب الصوم في حق الشيخ الفاني عند وجوب الفدية وإلا لم تجب الفدية ولا يقال الأمر بذبح الفداء بدلا هو النسخ لأنه لم يثبت رفع الوجوب الأول وإثبات وجوب آخر .

استدل المعتزلة بأن هذا النسخ يترتب عليه محال ، وذلك أن أمر مكلف بالشيء في وقت يستلزم حسنه ، ونفيه عنه في ذلك الوقت بعينه يستلزم قبحه ، فيكون الفعل الواحد من الشخص الواحد في الزمن الواحد حسناً قبيحاً ، وذلك تناقض وهو محال ، وقد أجاب الجمهور بقولهم : إنه لامعية في التكليف لأن طلب الفعل بالخطاب المنسوخ قد ارتفع تعلقه بالخطاب الناسخ فلم يكن الشيء الواحد مأموراً به منياً عنه في زمن واحد ، ولكن ذلك الجواب لا يمدى إذا علمنا أن الشارع العالم بما يكون إنما طلب الفعل أولاً لعله بأنه حسن في وقته من الأمور ، فإذا نهى عنه في ذلك الوقت دل ذلك على قبحه . فكيف يمكن هذا ؟ إلا إن قيل إن الشارع لم يطلبه أولاً لعله بحسنة وإنما أمر به ليختبر طاعة المكلف وعزمه على الامتثال فقط وذلك بعيد عن المقاصد التكليفية . لذلك اخترنا ما اختاره أئمة الحنفية من أن النسخ لا يكون إلا بعد التمكن من الفعل .

(٣) ولا يرد النسخ على ما لا يقبل حسنه ، أو قبحه السقوط .

من الشرائع الأهلية واجبات لا يختلف حسنها باختلاف الأمم ولا الأزمنة كوجوب الإيمان بالله ، ووجوب بر الوالدين ، والصدق في الحديث ، وكحرمة الكفر ، وأذى الوالدين والكذب ، ومنها ما يختلف باختلاف الأزمنة والأمم ، يصلح في زمن دون زمن ولأمة دون أمة ، وهذا هو الذي يجوز أن يرد عليه النسخ ولذلك ترى من الشرائع ما ثبت على السنة جميع الأنبياء ويدل عليه قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه) ، وهذا الكلام واضح على رأى من ثبت التحسين

والتقيح العقلين؟، أما غيرهم ممن يرى الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع وليس للعقل في ذلك مدخل فإنهم يحملون جميع الأحكام محلاً للنسخ عقلاً .

(٤) ولا يرد على حكم نص تأييده سواء ورد على طريقة الإنشاء أم ورد على طريقة الخبر .

من الأحكام الشرعية ما ينص الشرع على تأييده بطريقة الخبر نحو الجهاد ماض إلى يوم القيامة ، ومنها ما ينص على تأييده بطريقة الإنشاء ، وقد يتبع هذا النص بتأكيد التأييد وقد اختلفوا في ورود للنسخ على مثل هذه الأحكام فاختار بعضهم امتناع النسخ إذا أكد نص التأييد ، أما إذا لم يؤكد فلا . ورأى آخرون أن الممتنع ورود النسخ عليه إنما هو ما جاء طريق الخبر كالحديث الذي أوردناه لأنه يلزم من نسخه الكتب ، واختار أئمة الحنفية كأبي منصور الماتريدي وأبي بكر الجصاص ، وشمس الأئمة . وغير الإسلام امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأييده مطلقاً وهو الظاهر لأن التأييد والنسخ متناقضان إذ أن الأول يقتضى بقاء الحكم أبداً والثاني يقتضى وقته ، والأول يقتضى حسن الفعل في جميع الأوقات والثاني يقتضى قبحه في بعضها . وبعد فإنه لم يحصل في الشريعة نسخ حكم من هذا النوع ، فلاشتغال بالجدال فيه مضية للوقت .

(د) لا يلزم أن يدل النص الناسخ على بدل عن حكم النص المنسوخ .

الحكم المستفاد من النص المنسوخ إما طلب فعل أو كف وإما تغيير . والنص الناسخ إنما يرفع هذا الحكم وقد يكون مع ذلك مفيداً لحكم آخر حل الأول كما لو كان النص الأول محرماً فجاء الثاني مبيحاً نحوه كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها . وقد يقتصر على رفع الحكم إن كان طلباً فيرجع الفعل المطلوب إلى الإباحة الأصلية ويكون المكلفون مخيرين بين الفعل والترك ، فإن قلنا إن الإباحة الأصلية حكم شرعى كان من اللازم ألا ينسخ حكم إلا إلى بدل ، وإن قلنا إنها ليست حكماً شرعياً — وهو الظاهر — قلنا إنه لا يلزم أن يدل النص الناسخ على حكم شرعى هو بدل عن الحكم المنسوخ .

احتج الذين حتموا أن يكون في النص الناسخ حكم شرعى بدلاً عن الحكم المنسوخ

بقوله تعالى (ما نسخ من آية أو ناسها فأت بخير منها أو مثلها) فلا بد إلا إذا أحلنا محلها آية من حكم هو خير . والجواب أن المراد بالبدل إنما هو اللفظ يعنى إلا لا نرفع آية هي خير منها في الفصاحة والبلاغة والإيجاز ، والآية مسماها لفظ لا حكم . وليس النزاع في نسخ الالفاظ بلا بدل أو يدل وإنما الكلام في نسخ الأحكام . على أنا نقول لا مانع من أن يراد بالآية حكمها ، وإذا رفعت ورفع حكمها بآية أخرى فرجع حكم الفعل إلى التخيير الأصلي الذي لا بد منه على كل حال فذلك هو الخير النزاع .

(٢) ويجوز أن يكون البدل أخف من المنسوخ ومساوياً له وأثقل على نفس التملك منه .

اتفق الأصوليون على جواز أن يكون البدل أخف أو مساوياً ، واختلفوا في جواز الأثقل والصحيح جوازه ، لأن التكليف إنما هو لرعاية المصالح وقد تكون المصلحة في تشريع الحكم الأثقل بعد الحكم الأخف لآمانع من ذلك . قال الذين منعه إن الله يقول (يريد الله أن يخفف عنكم) وليس في تشريع الأثقل بعد الأخف تخفيفاً ويقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وتشريع الأثقل بعد الأخف عسر ، وأجاب عن ذلك بعض الأصوليين بأن سياق الآيتين يدل على التخفيف في المال فالتخفيف تخفيف الحساب واليسر يسر الحساب . وبالرجوع إلى سياق هاتين الآيتين يتبين خطأ هذا الجواب ، فإن الآية الأولى سبقت في معرض التشريع فإن الله بعد أن أباح للناس الفتيات المؤمنات إذا لم يستطيعوا طول المحسنات المؤمنات وخشوا العنت بين أنه يريد هدايتهم سنن الذين من قبلهم والتوبة عليهم ، وأنه يريد التخفيف عليهم . ولا معنى لذلك إلا بالاستعانة بالترخيص لهؤلاء العاجزين أن يتزوجوا الفتيات ، وذلك شأن الحكيم في كل تشريع فهو يراعى أحوال الضعفاء رعاية لمصالحهم الخاصة كما يراعى المصالح العامة ومثل ذلك الآية الثانية فقد سبقت في معرض الترخيص للرضى والمسافرين أن يفطروا ويقضوا عدة من أيام أخر فهي تماثل الآية الأولى ، ومتى علنا مراده سبحانه بالتخفيف واليسر احتجاج حائى النسخ بالأثقل بهما ، لأن موضوع الآيتين استثناء من قواعد كلية لمصالح

جزئية نسبية والكلام الآن في رفع حكم عام وإبداله بحكم آخر . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (نأت بخير منها أو مثلها) وليس في هذا حجة لهم لأن الخير إنما هو باعتبار المصلحة المترتبة عليه ، وكثيراً ما تكون مصلحة الناس كافة في الأثقل .

(٧) يجوز أن ينسخ نص الكتاب بالكتاب ، والخبر المتواتر بمثله ، والآحاد بمثله وبالمتواتر ، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد .

فصرح الكتاب قطعية الورد . فيجوز أن ينسخها ما ماثلها في تلك القطعية وكذلك الخبر المتواتر يجوز أن ينسخ بمثله وخبر الواحد ظني فيجوز أن ينسخ بمثله وبما هو أقوى منه وهو الكتاب والخبر المتواتر . وهذا كله متفق عليه . ولا يجوز أن ينسخ خبر الواحد المتواتر عند الجمهور لأن الظني لا يقاوم القطعي فلا يبطله ، وأجاز ذلك بعض الأصوليين قائلين بأنه لو لم يكن جائزاً لما وقع ، ولكنه وقع . فإن أهل قباء كانوا متوجهين في صلاة لهم إلى بيت المقدس — حسب الخبر المتواتر هتدم — فأتاهم آت وأخبرهم أن القبلة صارت إلى الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم فقبلوا نسخ المتواتر بالآحاد ولم يرفض ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام من مبتدأ وناسخ . وأجيب عن الأول بأن خبر الواحد ربما اقترن بما يفيد القطع فيحمل على ذلك الأدلة، وبأن الثاني لا يكون دليلاً على المراد إلا إذا ثبت أنه أرسل جميعاً بين الرسل بنسخ أحكام ثبتت بأخبار قطعية ولم يثبت ذلك .

(٨) ويجوز نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة .

جواز نسخ السنة بالقرآن قال به الجمهور ، ومنعه الشافعي فإنه قال في الرحالة : وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة له ولو أحدث الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في أمر من فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيا أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لما يخالفها ، وهذا مذكور في سنته صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم نسخ سنته بالقرآن ، ولا يؤثر منه السنة لنا لجواز أن

يقال فيها حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه (وأحل الله البيع وحرم الربا) ، وبينهم رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله عز وجل : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة) وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح ، وجاز أن يقال لا يدرأ القطع عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله عز وجل (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز وغير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقال لعلة لم يقله إذا لم نجد فثلاً للتزليل ، ولجاز رد السنة بهذين الوجهين فتركت كل سنة معها كتاب جملة لا تحتمل سنته أن توافقه نصاً وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له إذا احتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ في التزليل بوجه ، وكتاب الله وسنة رسوله تدل على خلاف هذا القول وموافقة ما قلنا ، وقال الجمهور : لا مانع من نسخ السنة بالقرآن ، ووقع ، فإن التوجه إلى بيت المقدس من السنة وقد نسخ بالقرآن ، قالوا : وتجوز كون هذا النسخ بغير القرآن من سنة موافقة له احتمال بلا دليل ، ولو صح هذا القول لم يعب ناسخ علم تأخره لنسخ ما تقدمه ما لم يقل عليه الصلاة والسلام . هذا ناسخ ، وهذا مخالف للاجماع ، ويظهر لي أن حجة الشافعي في منع نسخ السنة بالكتاب قوية ولم يتوجه أحد لرد عليها لأنه ما الذي يمنع المجتهد إذا رأى حديثاً في موضوع تكلم عنه أن يدهى نسخ الحديث بالقرآن ، وربما جر ذلك إلى ترك الأحاديث المبينة كلها احتجاجاً بإطلاق القرآن خصوصاً إذا لم يعلم أيهما المتقدم ، أما مع العلم بالتاريخ فهو قرينة على النسخ ولا يلزم ما قالوه من ضرورة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : هذا ناسخ لذاك لأن مجيئه متأخراً يقوم مقام ذلك .

أما نسخ القرآن بالسنة فكذلك قال فيه الشافعي ، وكذا قال الجمهور . قال الشافعي : وأبان لهم أنه إنما ينسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب ، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل به نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله تعالى منه جملاً ، قال الله عز وجل (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال

الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن خير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) فأخبرنا الله تبارك وتعالى أنه فرض على نبيه إتباع ما يوحى إليه ولم يجعل له تديله من تلقاء نفسه ، وفي قوله (ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) بيان ما و من أنه لا يفسخ كتاب الله عز وجل إلا كتابه كما كان المبتدئ بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه ، وكذلك قال الله تعالى (يحمر الله من يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وقال بعض أهل العلم في هذه الآية ، والله تعالى أعلم ، دلالة على أن الله عز وجل جعل لرسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول من تلقاء نفسه بتوقيفه فيما لم ينزل به كتاباً والله أعلم ، وقيل في قول الله عز وجل (يحمر الله ما يشاء ويثبت) يحمر فرض ما يشاء ويثبت فرض ما يشاء ، وهذا يشبه ما قبل والله تعالى أعلم .

وفي كتاب الله تعالى دلالة عليه ، قال الله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله ، قال الله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر) .

قال الجمهور : لا مانع عقلي من نسخ الكتاب بالسنة ، وقد وقع ، فقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام « ألا لا وصية لوارث » ولا ينتهض هذا دليلاً على الشافعي لأن قوله « لا وصية لوارث » بين أن آية الموارث هي النسخة لآية الوصية ، لأن أول الحديث « إن الله أعطى لكل ذي حق حقه » على أن الحديث من أخبار الأحاد والجمهور لا يرون نسخ الكتاب به إلا أن تدعى فيه الشهرة ، وهي عند الحنفية بمنزلة التواتر ، وقد غير ابن المهام شكل الاستدلال فقال : الإجماع على نسخ الوصية للوارث يدل على نص فاسخ لأن الإجماع لا بد أن يكون مستقنأ إلى دليل ، وإذا لم يكن هذا الدليل كتاباً فهو سنة ، وبذلك يثبت المطلوب ، وهذا الشكل لا يدفع الاعتراض الأول ، لأن من الجائز أن يكون الإجماع استند إلى آية الموارث ، وبذلك يتبين أنه لم يقر برهان قوي على إبطال رأى الشافعي ،

على أنه بالاستقراء لم يوجد نص كثنائى أبطلته السنة وحدها ، لإوغاية ماوردت به السنة من النسخ كما قال أبو زيد الزيادة على نص الكتاب وسيأتى الكلام فيه .

(٩) وقد يرد النسخ على نظم القرآن وحكمه ، وقد يرد على حكمه دون نظمه ، ولا يجوز أن يرد على النظم مع بقاء الحكم .

نسخ النظم والحكم معاً مما اتفق عليه جميع مجيى النسخ ، أما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فهو رأى الجمهور ، ومنعه بعض المعتزلة محتجين بأن النظم ملزوم للبعض فلا يصح إبقاء الملزوم مع رفع اللازم ، والجواب أنا نسلم هذا التلازم ابتداء لبقاء . والكلام فيه ، وبأن بقاء التلاوة دون الحكم يؤهم بقاء الحكم فيوقع المكلف في الجهل ، وأيضاً فائدة إنزال القرآن لإفادته للحكم الشرعى وتنتفى هذه الفائدة بقاء اللفظ مجرداً عن إفادة الحكم ، والجواب أنه إنما يلزم الإيقاع في الجهل إذا لم يتم دليل على النسخ ، أما إن أقيم الدليل فلا ، وحصر الفائدة في إفادة الحكم بقاء ممنوع ، فإن من الفائدة بقاء التلاوة لمعرفة تاريخ التشريع وللإعجاز بنظم المنسوخ كغيره من آيات القرآن ، أما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فقد خالف فيه بعض المعتزلة وأجازه الجمهور محتجين بأخبار آحاد وردت في ذلك لا يمكن أن تقوم برهاناً على حصوله ، وأنا لا أفهم معنى لآية ألزها الله لتنفيذ حكما ثم رفعها مع بقاء حكمها لأن القرآن يقصد منه إفادة الحكم والإعجاز بنظمه فما هى المصلحة في رفع آية منه مع بقاء حكمها إن ذلك غير مفهوم ، وفي رأى أنه ليس هناك ما يلجئنى إلى القول به .

(١٠) لا ينسخ الإجماع إلا بإجماع مثله ولا ينسخ الإجماع نصاً .

أما القضية الأولى فلأن الإجماع دليل قطعى ، فالذى ينسخه لابد أن يكون قطعياً مثله وهو إما نص متواتر أو إجماع ثان ، فأما النص القاطع فيستطيع تأخره عن الإجماع لأن الإجماع إنما يكون حجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده قد انتهى التنزيل ، كما يستحيل أن يكون الإجماع قد انعقد على خلاف النص القاطع المعروف حين انعقاده ، لأن الأمة معصومة عن الوقوع في هذا الخطأ كما بين في محله من كتاب الإجماع ، وبذلك يتبين أن الإجماع ليس محلاً للنسخ بنص قاطع

وأما إجماع ثان فالجمهور على منعه ، لأن الإجماع الأول إن كان قطعاً لزم الخطأ للإجماع الثاني لأنه جاء مخالفاً للدليل القاطع ، وخطأ الإجماع محال ، وإن كان الأول ظنياً فالإجماع الثاني على خلاف أظهر أنه ليس دليلاً فلا ينبغي عليه حكم فلا نسخ ، إذ يكون هذا قيل وجود دليلين أحدهما ظني والآخر قطعي ، وفي مثله لا يقال بالتعارض حتى يقال بالنسخ ، وهذا الدليل يرد على الشق الأول منه منع لزوم الخطأ ، للإجماع الثاني لأنه دليل قطعي لو حصل جاء متأخراً عن دليل قطعي فينسخه ، كما يحى بالنص القطعي بمد مثله فينسخه ، ولا يقال إن النص اللاحق خطأ ، وهذا التمثيل يسهل منع الشق الثاني أيضاً لأن النص القاطع إذا جاء متأخراً عن النص الظني كان القطعي فاسخاً ، ومن ذلك يكون الإجماع الثاني فاسخاً للأول ، ولما وجد ابن الهمام أن هذا الدليل غير منتج اختار الاستدلال بطريق آخر اتبعته الحنفية وهو أنه لا مدخل للآراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى ، إنما يعلم ذلك بالوحي وقد انقطع ، وهذا الدليل أيضاً فيه شيء لأن المجتهدين لا يجمعون ببعض الآراء إنما يستندون في إجماعهم إلى دليل عرفوه وبسببه كان الإجماع ، وما المانع من أن مستند الإجماع الأول كان قياساً عليه وصف رآه الأولون مصلحة ، ثم تغيرت المصالح في زمن ثان فقام أهل باعتبار و آخر يقتضي حكم الإجماع الأول ، لازم أن قال نفي الإسلام — كما حكى عنه ابن الهمام — والنسخ في ذلك كلة — الإجماع — بمثله جائز حتى إذا ثبت حكم بإجماع في عصر يجوز أن يجمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول وبذلك يظهر جواز نسخ الإجماع بمثله .

أما القضية الثانية وهي منع النسخ فقد تبين أحد شقيها وهو نسخ الإجماع للإجماع والشق الثاني نسخ الإجماع للنصوص وهذا منعه أيضاً بالجمهور لأن النص إن كان قاطعاً فمحال أن يتعقد إجماع على خلافه ، وإن كان ظنياً جاز أن يتعقد الإجماع ، ولكنه يكون البته مستنداً إلى دليل فليكن هو الناسخ . فإذا قلنا إن الإجماع ينسخ الظنون البنية فعلي اعتبار أنه دليل الناسخ لحسب .

بقى أنهم أوردوا مسائل قالوا فيها إن الإجماع نسخ نص من الكتاب . منها : إجماعهم على إسقاط سهم ، المؤلفه لولهم ، في عهد أبي بكر مع نص الكتاب عليهم ولكنهم عورضوا في ذلك فإن الحكم وهو الإسقاط ليس معتقداً به من جميع المجتهدين ودعوى الإجماع لم تثبت ، ومنها : أن ابن عباس سأل عثمان : كيف تحجب الأم من الثلث إلى السدس بالآخوين مع قول الله تعالى : (فإن كان له إخوة فلأئمه السدس) فقال له عثمان : حجبتها قومك ، فقبل هذا إجماع منهم على خلاف الدليل القاطع ولو محت دعوى الإجماع لما كان مصدراً للدليل القاطع لأن الجمع المنكر مختلف بين أهل اللغة في أقل ما يطلق عليه أهو اثنان أم ثلاثة ؟ وبذلك يكون إجماعهم على أحد تأويله للآية وليس هذا عما نحن فيه .

(١١) القياس لا يكون منسوخاً ولا ناسخاً .

إذا ثبت حكم بقياس في محل فإن ذلك الحكم لا يصح أن يسمى منسوخاً على الاصطلاح في تعريف النسخ ، وفرض المسألة فيما إذا تم القياس بعد حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه إن نسخ فإنما نسخ بنص آخر وإجماع أو قياس آخر لاسيما إلى النص لاتهاء التنزيل ، وإذا تبين أن هناك نصاً لم يكن القائل مطلع عليه تبين أن القياس خطأ لمصادمة النص ، لا أن حكم القياس كان ؛ ثم رفع ، وكذلك الحكم إن أجمع على خلافه ، لأن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل ، أما إن حصل قياس آخر يخالف الأول في الحكم فإن ذلك يكون من باب تعارض الآيسة ، فإذا رجح أحدهما تبين خطأ الأول ؛ لارتفاع حكمه .

وأما أنه لا يكون ناسخاً فلأنه لا سبيل إلى نسخه نصاً ولا إجماعاً لأنه لا يقاومهما كما تبين أنه لا يفسخ قياساً آخر مثله .

أما إن حصل القياس في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه من الجائز أن يحىء نص على خلافه فينسخه لأن النص جاء مبيناً لمادة انتهاء العمل بالقياس كما يجوز أن يكون ناسخاً ، فإذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله عن نص دل على تقيض حكمه في الفرع وجب أن ينسخ القياس النص إذا جوزنا تقديم القياس عليه .

(١٢) يجوز أن ينسخ منطوق نص دون خرواه ولا يجوز العكس .

قد يكون لنص منطوق وخوى ، وهو ما يسميه الحنفية بدلالة النص ، ويسميه المتكلمون مفهوم الموافقة والقياس الجلى نحو قوله تعالى (ولا تقل لها أف) فإن منطوقه طلب الكف عن التأفيف ، فيفهم بمجرد اللفظ أن العلة هي الأذى فالضرب مطلوب الكف عنه وهو خوى الخطاب ، فهل يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر؟ قال فريق : لا يجوز أن ينسخا إلا معا ، فتنسخ أحدهما تبعه الآخر ، وقال فريق : يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر ، والمختار أنه يجوز نسخ المنطوق مع الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى وبقاء المنطوق . والدليل على المذهب المختار أن المنطوق الملزوم الفحوى فالفحوى لازم والالم يكن المنطوق دالا عليه من غير عكس لأولوية الفرع بالحكم ، ونسخ الفحوى دون المنطوق معناه بقاء تحريم التأفيف وانقضاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم وجود اللازم وذلك محال ، أما العكس وهو انقضاء تحريم الضرب فرغ الملزوم وإبقاء اللازم وهو غير ممتنع .

قال الذين يجوزون نسخ أحدهما دون الآخر : إن اللفظ له دالتان متغايرتان : دلالة منطوق ، وخوى ، فيجوز رفع إحدهما دون الأخرى والجواب أن ذلك إنما يصح إذا لم يكن أحدهما مستلزماً للآخر .

وقال الذين يمنعون نسخ أحدهما دون الآخر : أما نسخ الفحوى دون المنطوق فلما ذكرتم ، وأما نسخ المنطوق دون الفحوى فلأن الفحوى تابع والمنطوق متبوع وإذا ارتفع المتبوع لم يمكن بقاء التابع ، وإلا لم يكن تابعا ، والجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على المنطوق وليس حكم الفحوى تابعا لحكم المنطوق ، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراما لأن التأفيف حرام ، ولولا حرمة التأفيف ما كانت حرمة الضرب ، والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية ، فالتبوع ، وهو الدلالة ، لم يرتفع والذي ارتفع ، وهو الحكم ليس بمتبوع .

(١٣) وإذا نسخ حكم الأصل المقيس عليه لم يبق حكم الفرع المقيس .

إذا ورد نص يفيد حكماً في محل وقد علل بعله بينما النص أو استنبطت ثم وجدت هذه العلة في محل آخر فحكمكم فيه بحكم الأصل ثم ورد نص نسخ حكم الأصل فهل يبقى بعد ذلك حكم الفرع؟ والمختار أنه لا يبقى لأن نسخ حكم الأصل يرفع اعتبار كل علة له، بهذه العلة ثبت حكم الفرع فإذا انتفت انتفى، فإذا قال المشرع: لا نعط زيدا لأنه سكير ثم وجد عمرو سكيراً فحكمنا بطلب الكف عن إعطائه لمساواته زيدا في ذلك الوصف الذي كان سبباً للطلب ثم نسخ الأمر هذا الحكم بنص آخر فإن ذلك دليل على عدم اعتبار الوصف موجباً لذلك الحكم فلا معنى لبقائه في الفرع.

(١٤) ولا يثبت حكم الناسخ إلا بعد تبليغه للأمة.

إذا بلغ الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم حكماً عن الله ينسخ حكماً سابقاً فلا يثبت هذا الحكم بالنسبة إلى الأمة إلا بعد تبليغه لإياها. وعلى ذلك تكون مكلفته بالعمل السابق لأنه لو ثبت النسخ قبل التبليغ لكان الشئ واجباً حراماً في وقت واحد لأن حكم الناسخ تحريم العمل بالأول فيكون حراماً والحال أنه واجب، لأنه لو ترك العمل بالمنسوخ وهو غير معتقد بنسخه أثم قطعاً، ولأنه لو عمل بالثاني قبل إعلانه — وهو غير معتقد شرعيته، لآثم قطعاً ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به، ونرى أنه لا محل للزاع في هذه القضية ونظن أن الذين خالفوا وقالوا بثبوت النسخ قبل التبليغ إنما أرادوا ثبوته في الأمر لا بالنسبة إلى المكلف، لأنه كيف يكلف بشئ لم يبلغ إليه ولا طريق للعلم به؟ ألا يكون ذلك تكليفاً بالحال.

(١٥) نقص جزء من المشروع أو شرط من شروطه ليس ناسخاً لأصله، وزيادة جزء على المشروع نسخ لأصله لا زيادة شرط عليه.

إذا ورد حكم بمشروع طلب فعله كصلاة أربع ركعات ثم ورد نص متأخر رفع لإيجاب ركعتين منها، فذلك النص المتأخر ناسخ لإيجاب ركعتين لا لأصل العبادة، لأنه لو كان نسخاً لأصلها لافتقر الباقي إلى دليل آخر يدل على أنه مطلوب، وهذا باطل اتفاقاً. ويكاد الإنسان يعترف بهذا الأصل بداهة لأنه لو قال أمر للمأمور:

سر أربع مراحل ثم قال رفعت عنك مرحلتين فلا يقال إن هذا النسخ رفع للطلب الأول جملة حتى يحتاج الأمر إلى تحديد الطلب بـالمرحلتين، ومثل الجزء الشرط، وهذا المذهب هو عتار المحققين، وقيل: إن ذلك نسخ لأصل العباداة، وفصل القاضي عبد الجبار بين الجزء والشرط فجعل نسخ الجزء ناسخاً للأصل لأنسخ الشرط، قالوا إن العباداة قد ثبتت تحريراً قبل النسخ بنقض ذلك الجزء المنسول، ثم صارت بعده جائزة بذكره.

والجواب أن المفروض أنه لم يتحدد وجوب وإنما أبطل وجوب، والثابت هو الوجوب الأول. والظاهر أنه لا خلاف لأن من يريد أن أصل العباداة نسخ فإنما يريد نسخ كل العباداة يعنى نسخ لإيجاب الأربع، وهذا ضرورى لأن الكل يرتفع بارتفاع جزء من أجزائه قطعاً. والذين يقولون لم ينسخ أصل العباداة يريدون أن النص الأصلي باق بالنسبة إلى ما لم ينسخ، ولذلك اتفقوا على أنه لا يحتاج إلى نص جديد. ومن هنا يظهر وجه تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط لأن العباداة لا ترتفع بارتفاع شرط من شروطها.

أما الزيادة على أصل المشروع فقسمها الغزالي إلى ثلاثة أقسام :

١ — زيادة لاتعلق بالمشروع الأول، كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج وهذا لا شبهة في أنه ليس بنسخ لأن النسخ رفع وتبديل وحكم المزيّد عليه لم يتغير إذ أن وجوبه باق كما كان.

٢ — زيادة تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد برفع التعدد والانفصال كما لو زيد في صلاة الصبح ركعتان فهذا نسخ لأن حكم الركعتين كان الإجزاء والصحة ثم ارتفع بالزيادة، والركعتان وإن كانتا باقيتين ضمن الأربع لكن حكمهما قد ارتفع.

٣ — رتبة بين المرتبتين فلا هي منفصلة تمام الانفصال كالأولى ولا متصلة تمام الاتصال كالثانية، ومثالها التفريب في حد الزنا واشتراط الطهارة في الطواف وو الإيمان في رتبة الكفارة لليمين، وهذا القسم محل نزاع بين الأئمة فقال فريق ليس بنسخاً، وقال الحنفية هي نسخ لأنها ترفع حكماً شرعياً وهو حرمة الزيادة على الحديث

الثابت بعموم تحريم الأذى وترفع أجزاء الطواف بلا طهارة وإجزاء الرقبة غير المؤتمنة وترفع لإباحتهما الثابت كل منهما بإطلاق النص وهو قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) وقوله (فتحرير رقبة) وكل من الإجزاء والإباحة حق شرعى فرفعه نسخ . وفصل القاضى عبد الجبار فقال : إن كانت الزيادة تغير المزيد عليه حتى لو فعل وجب استثنائه فالزيادة نسخ وإن كانت لا تغيره بهذه الصفة فليس بنسخ كزيادة التغريب على حد الجلد فى حد الزنا ، لأن وجود المزيد عليه بدون الزيادة ليس ملغى فلا يجب استثنائه وإنما يجب ضم الزائد إليه ، وقد ترتب على هذا الخلاف أن الشافعية أثبتوا زيادات على الكتاب بخبر الواحد ، لأنهم لم يعتبروا ذلك نسخاً ، وذلك بين مواضع كثيرة كما فى الأمثلة التى قدمناها وكما فى جعل التحريم فى الرضاع بخمس رضعات مع إطلاق القرآن ، وكما فى اشتراط الفاتحة لصحة الصلاة مع اقتضاء عموم الكتاب لإجزاء ما ليس من القرآن ، والغزالي برهن على أن الزيادة التى من القسم الثالث ليست نسخاً كما فى القسم الأول وأن زيادة شرط على النص نسخ .

ويظهر أن ما قاله الحنفية أوضح ، ولكن يترتب على اتباعه أمر عظيم لم يسر الحنفية فى كل استنباطهم عليه فإن كثيراً من شروط المعاملات لم يشترطها القرآن وجاءت بها السنة ، ومع هذا فقد جعل الحنفية صحة تلك العقود متروكة عليها .

وإليك مثلاً يوضح ذلك قال الله تعالى (وأحل الله البيع) وهذا مطلق ينتظم بشرط وبغير شرط ، ومع هذا فقد قال الحنفية بفساد بيع وشرط ، عملاً بالحديث ، وهو عقد جائز بمقتضى إطلاق الكتاب وما الفرق بين هذا وبين إطلاق قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) حيث لم يروا تقييد صحة الطواف بالحديث ، الطواف بالبيت صلاة ، ولم يروا تقييد قوله تعالى (فاقراءوا ما تيسر منه) بقوله « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، ومن ذلك كثير يخرجهم فى أكثر الأحيان أن يتكلموا بإيجابات بعيدة ولذلك يتجه عندهم أن القيود التى تقيدها مطلقات الكتاب ليست من الفسخ فى شئ . ويجوز أن تثبت بالسنة متى صححت ويعتبر ذلك يائناً متصلاً بنص الكتاب لا أن حكم مطلق الكتاب استمر ثم رفع ، فكأن الله سبحانه شرح أصل العبادة أو للعقد ثم وكل إلى رسوله المبين عنه بيان شروط كل منهما ، وهذا هو المراد بما وضعناه فى

الأصل . أما زيادة مثل التغريب على حد الزنا فهو نسخ ولم يرفع حكم مفهوم — كما قال الغزالي — وإنما رفع حكماً مستفاداً من الشريعة ويكاد يكون من أهماتها وهو تحريم الأذى .

(١٦) يعرف الناسخ من نصين متناقضين بعلم أن أحدهما متأخر بنص الرسول أو إجماع الأمة أو بنص الراوى على التاريخ .

إذا ورد في الشريعة نصان متناقضان فلا بد أن يكون أحدهما منسوخاً إذ لا تناقض في الشريعة ، والمنسوخ إنما هو المتقدم ، ولا يعرف تقدم أحدهما وتأخر الثاني إلا بالنقل وذلك إما أن يدل عليه لفظ الرسول نحو : كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها ، أو بإجماع الأمة على أن أحدهما متأخر ناسخ لأن الأمة معصومة من الخطأ ، أو بأن يصرح الراوى بتاريخ النسخ كأن يقول : سمعت عام الحندق كذا وكان النص الآخر معلوماً قبل ذلك وهناك طرق ذكر الغزالي أنه لا يثبت بها نسخ : (١) أن يقول الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ لاقه ربما قاله عن اجتهاد ، وخالف الحنفية في هذا فجعلوه من أدلة الفسخ ، والوجه ما ذكره الغزالي (٢) أن يكون أحد النصين مثبتاً في المصحف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس إثباتها على ترتيب النزول . (٣) أن يكون راوى أحد النصين من أحداث الصحابة لأنه قد ينقل النص عن تقدمت صحبته وقد ينتقل الأكبر عن الأصغر وبعبارة (٤) أن يكون الراوى أسلم متأخراً في عام الفتح مثلاً ولم يقل إنى سمعت عام الفتح لأنه يكون سمع قبل إسلامه ثم رواه بعد إسلامه أو سمعه من سبق إسلامه (٥) أن يكون راوى أحد النصين قد انقطع صحبته ، فربما يظن أن حديثه متقدم تاريخاً على حديث من بقيت صحبته وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخراً وقت انقطاع صحبة غيره . (٦) أن يكون أحد النصين على وفق البراءة الأصلية فربما يظن تقدمه وليس ذلك بلازم . والله أعلم .

الإجماع

تعريفه :

(الإجماع اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي) .

مناقشة التعريف :

الاتفاق جنس التعريف ، ومعناه أن يكون رأى كل على وفق رأى الآخر ويفهم من ذلك أربعة أشياء :

الاول : أن ندرة المخالف تأثر في تحقق الإجماع لأن مفهوم الاتفاق لم يتحقق ، إلا أن كثيراً من الأصوليين يحتجون برأى الاكثرين إذا ندر مخالفهم ولكنهم لا يعدونه إجماعاً وإنما اعتبروه حجة لانه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح أو قاطع استندوا إليه ، لانه لو قدر متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وغالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد ولو لم يكن متعذراً ولذلك لم يكن قولهم قطعاً .

الثاني : أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد رأى في أمر رأياً لم يكن قوله إجماعاً لأن الاتفاق لا يتحقق مفهومه وليس بحجة أيضاً ، لانه متى انتفت عنه الإجماع صار رأياً فردياً لمجتهد وليس يبعد أن يخطئ فلم يكن قوله حجة .

الثالث : أن يكون الرأى واحداً حتى يكون اتفاقاً ، فلو اختلف أهل عصر فرقتين إحداهما أبدت رأياً والثانية رأياً آخر في حكم فهل يعتبر هذا إجماعاً منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث رأى ثالث أو لا يعتبر إجماعاً ؟ قال الاكثرون لا يجوز إحداث قول ثالث ، وقال الاقلون يجوز . واختار الأمدى وابن الحاجب التفصيل فقالا : إن كان قول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه امتنع وإلا جاز . وهاك مثلاً توضح هذا الأصل .

١ — توريت الجد مع الإخوة اختلف فيه فقهاء العصر الأول فقال قوم يرث الجد ويحجب الإخوة . وقال قوم يرث الجد مع الإخوة ، قالقاتل بتوريت الإخوة دون الجد محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه أهل العصر الأول من توريت الجد .

٢ — النية في الطهارات افترق فقهاء العصر الأول فرقتين فرقه تقول بلزومها في جميع الطهارات من تيمم ووضوء وغسل ، وفرقه تقول بلزومها في التيمم وحده . قالقاتل بعدم لزومها في الجميع محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه من لزومها في التيمم .

٣ — فسخ النكاح بالعيوب الخمسة : الجنون ، والجلب ، والعنة ، والرتق والقرن ، من أهل العصر الأول من قال يفسخ النكاح بها كلها ، ومنهم من قال لا يفسخ بشيء منها . قالقاتل بالفرق محدث قولاً ثالثاً واسكنه لا يرفع ما اتفق عليه لأنه لم يحصل الاتفاق على أحده هذه العيوب .

٤ — أم وأب وأحد الزوجين ، قيل للآم ثلث المال كله ، وقيل لها ثلث الباقي قالقاتل بأنها تأخذ ثلث المال كله مع أحد الزوجين وثلث الباقي مع الآخر محدث قولاً ثالثاً لا يرفع شيئاً عما اتفق عليه لأنه يكون موافقاً لكل فريق في مسألة .

والواضح من هذه الأقوال الثلاثة مختار الأمدى وابن الحاجب وهو التفضيل وذلك لأنه إذا رفع مجعاً عليه فقد خالف الإجماع فلم يجوز كمسألة الجد والنية فإن لم يرفع مجعاً عليه فلا داعي للنسج لأنه لم يخالف إجماعاً ولا مانع سواء بجاز .

أما كان السلف قد أجمعوا على الاستدلال بدليل معين فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر ، وما زال المجتهدون في كل عصر يتمدحون بإظهار الأدلة التي لم يستدل بها سابقهم على ما وضع أمام أنظارهم من المسائل .

فإن كان السلف قد أجمعوا على تأويل فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل آخر بشرطين :

(الأول) ألا يكون مقلداً أجمع عليه من التأويل الأول .

(الثاني) ألا يكون السلف قد نصروا على بطلان التأويل الثاني، فإذا فقد أحد الشرطين لم يجوز .

مثال ما فقد فيه الشرط الأول أن يكون السلف قد أجمعوا على تفسير المشترك بأحد معنييه فلا يجوز لمن بعدهم تفسيره بالمعنى الآخر لأنه يلزم منه بطلان الأول : فالجواز إنما هو تأويل لم يجمع السلف على بطلانه ولم يترتب عليه إلغاء تأويلهم .

الرابع : أن يكون الاتفاق قد ظهر بإبداء الرأي حتى يكون معلوماً ويتحقق أنه اتفاق ، أما السكوت بأن أفنى بعض المجتهدين بحكم في مسألة أو قضى به وسكت باقيهم فلم يذكروا عليه فهل يدخل ذلك تحت مفهوم اتفاق أولاً ؟ اختلف الأصوليون في ذلك وهذا ما يسمى عندهم بالإجماع السكوتي .

وعمل النزاع أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب وأن تمضي مدة التأمل بعد الفتوى أو القضاء وألا يكون هناك خوف يمنع الساكت من إبداء رأيه .

قال أكثر الحنفية هو إجماع قطعي ، وقال ابن أبي هريرة هو إجماع قطعي في الفتيا لا في القضاء ، وقال أبو إسحاق المروزي هو إجماع في القضاء لا في الفتيا وقال الشافعي وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية ليس إجماعاً ولا حجة ، وقال الجبائي إنه إجماع بشرط أن ينقضى العصر الذي ظهر فيه هذا الرأي ، واختار الآمدي أنه حجة ظنية .

أما الحنفية فاحتجوا بأدلة :

(الأول) أنه لو لم يكن هذا إجماعاً واشترط في تحقيقه سماع قول كل اثنين الإجماع ، وانتفاؤه باطل ، فما أدى إليه فهو باطل أما الملازمة الأولى فلأن هذا السماع متعذر عادة وذلك واضح ، وأما أن انتفاؤه باطل فلأنه تعطيل لأصل من أصول الدين الأربعة وذلك غير جائز .

وقد تمنع الملازمة الأولى ، ويقوى المنع أنهم عند مناقشة النظام في إحالة الإجماع لم يسلبوا له تلك الدعوى بعينها كما سيأتي :

(الثاني) أن العادة في كل عصر إلغاء الأكاير وسكوت الأمائر تسليماً .

هذا الدليل هو القيد الأخير ، وقد يمنع لجواز أن يكون لحياء أو هبة ويلزمه اشتراط القول من الأكبر مع أنهم لم يشترطوه في تحقق الإجماع السكوتي .

(الثالث) أنهم قد أجمعوا على أن الإجماع السكوتي حجة قطعية في الأمور الاعتقادية فليكن كذلك في الأحكام العملية . وقد تمنع دعوى الإجماع على هذا الأصل لأنه إما أن يكون إجماعاً قولياً وقد بيّتم دليلكم الأول على تعذره وإما أن يكون إجماعاً سكوتياً وهو محل نزاع ، ومن الغريب أن تكون المقدمات الظنية تندرج نتيجة قطعية لأن روح هذا الدليل القياس وهو حجة ظنية عند من يقول به فكيف تكون نتيجة حكم الفرع فيه قطعية حجته ؟

قال الذين ينكرون أن هذا إجماع قطعي أو ظني ، إن فتوى المفتي إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد ، والسكوت متردد ، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب منها :

١ - أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول ، ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر دلائل السخط عليه مع سكوته .

٢ - أن يسكت لأنه يراه قولاً سائماً أداءً إليه اجتهداً ، وإن لم يكن هو موافقاً عليه بل يعتقد خطأً .

٣ - أن يعتقد أن كل مجتهد مهيب فلا يرى الإنكار في المجتهدات أصلاً ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مهيب سكت وإن خالف اجتهداً .

٤ - أن يسكت وهو منكسر لكنه ينتظر فرصة الإنكار ولا يرى البسدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ، ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه .

٥ - أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل .

٦ - أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لأنه بعد في مهلة النظر .

٧ - أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار ، ثم يكون

قد غلط فيه فترك الإنكار عند توهم أنه رأى الإنكار فرض كفاية وظن أنه قد كفى وهو مخطئ في وهمه .

وتد اضطر مثبتو الإجماع السكوتي إلى منع هذه الأسباب . أما الظنيون فإنهم قالوا إن السكوت ظاهر في الموافقة وغير ذلك احتمالات لا تنفي الظهور ، وأما الخفية فقالوا : إنا لا نرى السكوت إجماعاً قطعياً إلا إذا انتفت هذه الاحتمالات ولعمري إذا تعذر الإجماع القول كما تقدم لهم فأولى أن يتعذر العلم بانتفاء هذه الاحتمالات في سكوت الساكنين . وقد ذكر شارح التحرير شروطاً لاعتبار السكوتي إجماعاً قطعياً يظهر بتأملها ما قلنا من تعذر تحققها وهي :

١ — أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا ووراء ذلك حالتان : الأولى أن يغلب على الظن أنه بلغهم لانتشاره وشهرته ، الثانية أن يظن أنه بلغهم والثانية لا تقيد إلا بالظن ، والأولى محل خلاف ، فإن احتمل الأمرين البلوغ وعدمه فهذه أدنى درجة بما قبلها .

٢ — أن يكون السكوت مجرداً عن علامات الرضا والكراهة .

٣ — معنى زمن يسع مهلة النظر في تلك المسألة عادة . .

٤ — ألا يتكرر مع طول الزمان ، فإن تكرر لم يكن محل خلاف .

٥ — أن تكون المسألة اجتهادية ، فإن أفتى واحد بخلاف الثابت قطعاً لا يكون سكوتهم دليلاً على الموافقة .

ولما كانت أدلة المحتجين بهذا الإجماع والذين جعلوه إجماعاً قطعياً غير منتجة كان الراجح ما رآه الجمهور من أن السكوت لا يعتبر وفاقاً ولا خلافاً ولا ينسب لساكت قول .

وإضافة الاتفاق إلى المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في التعريف ينتج منه مسائل :

١ — أنه لا يعتبر العوام في انعقاد الإجماع ، لأن العامى ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له أدوات هذا الشأن فهو إذا قال قولاً فإنه يقول بلا علم ، ومثل هذا لا يعتبر

وفاقه ولا خلافه ، ومن العرام بالنسبة للأحكام الشرعية العلماء الذين عليهم في غير استنباط الأحكام من أدلتها كالحسابيين والمهندسين والمتكلمين والنحويين إلا إن كانت المسألة المرشحة على بساط البحث ، فهذه العلوم مدخل فيها .

وموضع الشبهة علماء الفقه الحافظون للفروع وعلماء الأصول ، فأما الأصوليون فلا ينبغي أن يكون توقف الإجماع على وفاتهم محل نزاع لأنهم رجال هذا الشأن وعليهم هو الذي إليه المرجع في تحقية الأدلة وتوصيلها للحكم ، أما حفاظ الفروع فلا ينبغي أن يتوقف الإجماع على رأيهم إلا إذ تمت فيهم ملكة الاستنباط حتى يعدوا من المجتهدين .

أما الفقيه المبتدع فهذا على وجهين :

(الأول) أن يكون يبدعه منكرأ لما علم بالتواتر والضرورة من الشريعة وهذا كافر يبدعه خارج من الأمة فلا يعتبر له وفاق ولا خلاف وينعقد الإجماع دونه .

(الثاني) ألا يكون يبدعه واصلاً إلى الكفر وهذا لا ينعقد الإجماع دونه لأنه من الأمة ، وربما وقع الخلاف في أنواع من البدع أمي مكفرة أم لا كبدعة الخوارج وبدعة بعض الغلاة من الشيعة وعلى كل حال لا يصح أن يستدل على بطلان تلك البدع وتكفير أصحابها بإجماع مخالفين لأن كون المخالفين كل الأمة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفير ما هو موقوف على تكفيره فيؤدى إلى إثبات الشيء بنفسه .

٢ — لا يعتبر اتفاق مجتهدى بلد واحد ولا صنف واحد من الأمة إجماعاً إذ ليسوا مجتهدى الأمة ، فلا يصح ما نسب إلى مالك من اعتبار اتفاق أهل المدينة إجماعاً ، ولا ما قاله بعضهم من أن اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة) أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة) إجماع ، ولا ما قيل من اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة إجماع ولا ما قاله الشيعة من أن اتفاق أهل البيت إجماع ، أما ما نسب إلى مالك فهو الاحتجاج بالعمل المشهور بالمدينة لأنه عمل قديراته كإبراهيم بن عبد الله وقد أورد بعض الأحاديث الثابتة ، وقد فازعه الجمهور في ذلك وقالوا عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار ، فمن كانت السنة معهم فمعلم هو المتبع وإذا اختلف

علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض ، ومن المعلوم أن الصحابة انتقل أكثرهم عن المدينة وتفرقوا في الأمصار فكيف يكون عمل هؤلاء المتنقلين معتبراً متى كانوا في المدينة ويلغى اعتباره متى انتقلوا عنها ؟ ولا امتياز لمن بقي في المدينة على من فارقها فلم يبق إلا الدليل فهو المعتبر دون سواء .

ولا ريب أنه قد يجوز أن يخفى على أهل المدينة — بعد مفارقة جمهور الصحابة لها — سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد حصل ذلك فعلاً ، فإن كثيراً من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعلي ومعاذ وأبي موسى وغيرهم لم يروها أهل المدينة فكيف تترك سنة لعمل من تدخلى عليهم السنة ؟

ولزيادة الوضوح يقال : إن عمل أهل المدينة وإجماعهم نوعان : أحدهما ما كان من طريق النقل والثاني ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال ، فالأول إما نقل شرع مبتدأ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك لشيء قام سبب وجوده ولم يفعله ، وهذا النوع قال فيه بعض المحدثين : إن روايتهم تقدم على رواية غيرهم إذا عارضتها ، ولذلك نرى البخاري يتبدى في كل باب بذكر أحاديث أهل المدينة ما وجدت ، ثم يتبعها غيرها ، ومع ذلك فإن جمهور الفقهاء ينازعون في هذا الأصل أيضاً لا يروون لأروى المدني من حيث هو مدني ، فضلاً على غيره من رواة الأمصار الأخرى إلا بالعدالة والضبط ، وإما نقل الأعيان وتعيين الأماكن كمنعهم الصاع والماء وتعيين موضع المنبر وموقفه للصلاة والقبر والحجرة ومسجد قباء وتعيين الروضة والبقيع والمصلى ونحو ذلك ، وقد حمل بعض المالكية قول مالك على هذا النوع من النقل ، وإما نقل عمل مستمر كنقل الوقوف والمزارعة والأذان على على المسكان المرتفع والأذان للصبح قبل الفجر وتنذية الأذان وإفراد الإقامة والخطبة بالقرآن وبالسنة ؛ ويظهر من استقرار كلام مالك في الموطأ أن هذا النوع هو الذي يريده ، وأما عملهم الذي طريقة الاجتهاد والاستدلال فقال القاضي عبد الوهاب المالكي : اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه :

(أحدها) أنه ليس بحجة أصلاً وأن الحجة هي إجماع أهل المدينة من طريق النقل ولا يكون اتفاقهم الذي مبناه الاجتهاد مرجحاً أحد الاجتهادين على الآخر .

(الثاني) أنه ليس حجة ولكن يرجع به اجتهادهم على غيره .

(الثالث) أن إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة وإن لم يحرم خلافه كإجماعهم من طريق النقل .

فأما أخبارهم من طريق الآحاد فإن وافقها عملهم فذلك أكد لها إذا كان العمل من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد كان مرجحاً للخبر على الخلاف المتقدم . وإن كان عملهم بخلافه ترك الخبر للعمل إن كان من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد فالخبر أولى ، وإن لم يكن لهم عمل موافق أو مخالف فالخبر هو الذي يصاص إليه لأنه دليل سلم عن المعارض .

فتلخص من كلامه أن عملهم إذا كان جارياً مجرى النقل فهو حجة ، فإذا أجمعوا عليه فهو مقدم على أخبار الآحاد ، واحتج لذلك بأنهم إذا أجمعوا على شيء ؛ نقلوا أو عملاً متصلاً ، فإن ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذي يحصل العلم به وينقطع العذر فيه ويجب ترك أخبار الآحاد له لأن المدينة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله فلهذا ساقطه إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجة على ذلك الخبر وترك له كما لو روى لنا خبر واحد فيما تواتر به نقل جميع الأمة فإله يجب ترك خبر الواحد للنقل المتواتر عنهم جميعاً .

قال ابن القيم : من المحال عادة أن يجمعوا على شيء نقلاً أو عملاً متصلاً ، من هتدم إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكون الصحيحة الثابتة قد خالفتها ، وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد فإن العصمة لم تضمن لاجتهادهم ، ثم قال وقد كان ربيعة بن هيد الرحمن يفتى وسليمان بن بلال المحتسب ينفذ فتواه فتعمل الرعية بفتوى هذا وتنفيذ هذا كما يطرد العمل في بلد أو إقليم ليس فيه إلا قول ما على قوله وفتواه ، ولا يجوزون العمل هناك بقول غيره من أئمة الإسلام .

والخلاصة ، ما تقدم أن عمل أهل المدينة الذى منشؤه الاجتهاد لا يكون إجماعاً بل ولا يكون حجة يجب العمل بها ولا مرجعاً لأحد اجتهادين على الآخر ، وما قيل فى المدينة يقال فى أى مصر آخر ، أى اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين ، فإن لم يخالفهم فى فتوأم أحد من أهل زمانهم فهذا من نوع الاجتماع السكوتى ، بل هو أرقى أنواعه ، فإن ظهر لهم مخالف لم تكن فتوأم من قبيل الإجماع الذى يفيد الحكم قطعاً ، وما يصعب تصديقه أن يوجد حكم اتفق عليه هؤلاء الأربعة ثم وجد لهم مخالف فيه لأنهم قد استوفوا معظم الصحابة فهل من السهل أن يكون هناك دليل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مخالف لفتوأم جميعاً ثم لا يظهره من علمه فى زمن أو واحد منهم أو يظهره ولا يأخذ به أحدهم ؟ هذا بعيد جداً ، ولذلك يرجح أن اتفاقهم يقربنا من القطع بالحكم ، فأما رأى أحدهم وحده إذا خالفه غيره فإنه يكون فترى صحابى والخلاف فى كونها حجة أو لا سيأتى توضيحه فى الأدلة المختلف فيها .

وأما اتفاق أهل البيت فإن الشيعة تعدد إجماعاً قطعياً لا يجوز خلافه ، وقد استدلوا بقوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) والخطأ رجس فلا يجوز هلمهم ، وهذا الدليل 'منظور فيه من جهتين :

(الأول) أن مفهوم أهل البيت ليس على ما تقوله الشيعة ، فإن نظام القرآن ينبر عنه لأن سياق الآيات فى خطاب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى : (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وذلن قولاً معروفًا وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً) فما سبق الآية المستدل بها وما لحقها يدل دلالة واضحة على أن المراد بأهل البيت أزواجه المطهرات أمهات المؤمنين .

(الثانية) أن الرجس المفهوم من النظام ليس منه ما قالوا من الخطأ فى

الاجتهاد ، وإنما هو ما ينقص قدر بيت النبوة من الريّة والمعاصي ، فقد شاء الله أن يظهرهن من ذلك تطهيراً .

(٣) لا يعتبر في تحقيق الإجماع صدور الفتوى المتفقة من عدد التواتر ، لأن الدليل السمي على حجية الإجماع لا يوجب وإنما يوجب أن كل مجتهدى الأمة لا يتفقون على خطأ ، ومجتهدو العصر مهما كان عددهم كل الأمة المعتبرة في الاستنباط . واختلف : هل هناك حد لآقل عدد الإجماع ؟ والراجع أن أقله ثلاثة لأنهم أقل الجماعة فإذا لم يكن مجتهدون غيرهم تحقق باتفاقهم الإجماع .

وقولنا : « في عصر » يبتنى عليه مسائل :

(١) بمجرد صدور الفتوى من المجتهدين انعقد الإجماع ولا يشترط لتحقيقه انقراض عصر المجتهدين عند المحققين ، فبذلك يخرج الحكم عن دائرة النزاع فليس لأحد أن يرجع عنه . وإذا حدث مجتهدون في نفس العصر الذي انعقد فيه الإجماع لزمهم القول بذلك الحكم . وقال أحمد بن حنبل وابن فورك : لا ينعقد الإجماع المستند إلى قياس إلا إذا انقراض عصر المجتهدين بخلاف المستند إلى دليل قاطع ، واشترط بعضهم الانقراض في الإجماع السكوتي .

ووجه قول الجمهور : أن الدلالة الدالة على حجية الإجماع توجب ذلك بمجرد اتفاق مجتهدى الأمة في عصر وقد اتفقوا ، فأشترط الانقراض زيادة بلا دليل أما المشترطون فقالوا : إن عدم الاشتراط يلزمه باطل وهو امتناع رجوع المجتهد عن اجتهاده إذا تبين له الدليل الموجب سواء كان خبراً أو غيره ، وإذا بطل اللزم ، وهو عدم الاشتراط . فثبت الاشتراط . وأجيب عن هذا بأن ذلول المجتهدين عن الخبر بعد فحصهم بعيد ، ولو سلم هذا لكان هادماً للإجماع إذ أنه يقال : يلزم كذلك بعد انعقاد الإجماع بانقراض المجتهدين العجز على الخلاف أن ينظروا في المسألة إذا تبين لهم الدليل الذي يوجب غير ما قضى به الإجماع الأول وقد اختار ابن الهمام أن يجيب عن ذلك بأنه يجب إلغاء الدليل وهو الخبر الذي يخالف حكمه ما أجمعوا عليه تقديمًا للقاطع وهو الإجماع

على ما ليس بقاطع إوهو الخبر الصحيح ، وتسليم أن المجتهد مجبور عليه النظر في الحكم بعد الإجماع .

(٢) لا يلزم لتحقيق الإجماع ألا يكون قد سبق خلاف بين السلف في الحكم فلا يمنع الخلاف السابق الاجماع المتأخر لأن الأدلة على حجية الإجماع لا تفصل بين ما سبقه خلاف وما لم يسبقه . واشترط بعض الأصوليين انتفاء سبق محتجين بأن القول لا ينتفى بموت قائله ، فيكون معتبرا حال اتفاق الخلف فلم يكن المجمعون كل الأمة . والجواب أن اعتبار قول القائل مقيد بما إذا لم يجمع على خلافه ، فإذا أجمع على خلافه اتنى اعتباره لا وجوده ، كما ينتفى اعتبار المنسوخ بالناسخ ، ولا يعد صاحب القول المخالف مخالفا للإجماع لأن الإجماع لم يكن ثم وجودا وإن كان يظهر بالإجماع المتأخر أنه كان خطأ في اجتهاده .

وبعض الأصوليين الشرط هذا الشرط لإمكان الإجماع عادة لأنها قاضية بالإصرار على المعتقدات ، خصوصا من الاتباع ، فلا يمكن الاتفاق بعد سبق الخلاف ، ولأنه لو حصل ترتب عليه أضرار لإجماعين الأول على تسويغ القول بكل من القولين وهو ما للسلف ، والثاني على منع تسويغ القول بكل منهما لحصول الإجماع على أحدهما بعينه وهو ما للخلف .

والجواب عن الأول المنع ، كيف وقد رويوا أن الصحابة اختلفوا في حكم أمهات الأولاد ثم اتفق التابعون على أنهم لا يبعن ، يعتقن من رأس مال المتوفى . وعن الثاني تسويغ القول بكل من القولين اللذين للسلف مقيد وجوبا بعدم إجماع أحدهما للأدلة التي قامت على اعتبار الإجماع المسبق بخلاف مستقر . وكذلك يعتبر اتفاق المجتهدين إجماعا إذا سبق لهم أنفسهم خلاف ، ويكون ما خالف إجماعهم من الأقوال السابقة غير معتبر .

وقولنا على (حكم شرعي) يخرج الاتفاق عن الأحكام العقلية والقضايا اللغوية

وغير ذلك مما لا يتعلق بأفعال المكملين من حيث هم مكملون ، فإن ذلك الاتفاق ليس من الإجماع الذى تتكلم عنه فى شئ .

مستند الإجماع :

لا يتمتع الإجماع إلا عن مستند لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً فى الدين بغير علم ، والآمة مصرفة عن الخطأ . ولقائل أن يقول : إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه ، أما بعد الإجماع فلا . لأن الإجماع حق . وحكى الأمدى وغيره عن بعض الأصوليين أنه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار السواب .

احتج الذين لا يشترطون المستند : أولاً — بأنه لو كان له مستند لكان ذلك مستنداً هو الحجة وحينئذ لا يكون للإجماع فائدة ، والجواب أن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعاً به على أن هذا يقتضى ألا يجوز أن يتمتع الإجماع عن دليل ، ولا قائل به . ثانياً — أنه لو ترقى الإجماع على السند لم يقع بدوره ، وإن كان قد وقع ، فإنهم أجدهموا على صحة بيع المراضة بلا دليل . والجواب : أنا لا نسلم أنهم أجدهموا عليه من غير دليل فإن غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فإنه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه ، وهذا إذا سلم أنهم أجدهموا حقيقة على صحة بيع المراضة وإلا فإن مذهب الشافعى فى بيع النعاطى الذى يراد ببيع المراضة ، أنه باطل .

ثم إن هذا السند إما أن يكون دليلاً قطعياً ، وأغلب ما علمناه من المسائل التى لم يعلم فيها خلاف أدلتها التى استند الإجماع إليها قطعية ، وإما أن يكون دليلاً ظاهرياً وهو خبر الواحد أو القياس ، وأعلم أنهم اختلفوا كثيراً فى جواز انعقاد الإجماع مستنداً إلى قياس فقال الجمهور : ذلك جائز وواقع ، واستدلوا بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إرافة السيرج ونحوه إذا مات فيه الفأرة قياساً على السم ، وعلى إمامة أن بكر قياساً على

تقديمه في الصلاة ، وقال قوم إن ذلك جائز غير رافع . وقيل يجوز إن كان القياس جلياً وقيل إنه لا يجوز أصلاً .

احتج الجمهور بأن القياس طريق من طرق الحكم الشرعي فيجوز أن يكون سنداً للإجماع كبقية الأدلة ، واستدل المانعون بوجهين (أحدهما) أن الإجماع منتهى على أنه يجوز للمجتهد مخالفة القياس ، فلو صدر الإجماع عنه لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الفرع ممتعة اتفاقاً ، والجواب : أنه إنما يجوز مخالفة القياس قبل الإجماع على حكمه ، أما إذا اقترن به الإجماع فلا ، لاعتضاده به (الثاني) أن العلماء يختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنه ، لأن من لا يمتدح حجته من المجتهدين لا يوافق القائل بحجته ، والجواب : أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد ، فإن الخلاف قد وقع في حجتيهما مع جواز أن يصدر الإجماع عن كل منهما اتفاقاً ، وأعلم أنه إذا صدر الإجماع موافقاً لمقتضى حديث فإنه لا يجب أن يكون صادراً عنه حتى يكون الإجماع دليلاً قطعياً على صحته ، وذلك لأنه يجوز اجتماع دليلين على مدلول واحد ، وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلاً غير ذلك الحديث .

وبعد أن انتهينا من التعريف ومناقشته وسند الإجماع ، نتكلم في نقط ثلاث :

(١) إمكان الإجماع . (٢) وقوعه . (٣) حكمه .

إمكان الإجماع :

قال قوم إن الإجماع غير ممكن عادة ، واحتجوا بأن ركنه اتفاق جميع المجتهدين فلا بد لتحقيق مفهومه من أمرين :

(الأول) تحقيق شخصية كل مجتهد في عصر .

(الثاني) أن يسمع من كل منهم رأيه في المسألة وتكون الآراء كلها على وفاق ، ولا يتحقق ذلك عنهم إلا بعد أن ينقله عدد يفيد العلم نقله وهو عدد التواتر الأمر الأول مستحيل لأنه من ذا الذي أعطاه الشارع الحق أن يمنع لقب مجتهد لمن يستحقه ؟

فلا تمكن معرفة المجتهدين الذين يتوقف الإجماع على اتفاقهم ، والثاني أبعد من الأول لأنه لا يخفى أن العلماء ليسوا محصورين في إقليم واحد ولا بلد واحد بل هم مشتتون في الأمصار الإسلامية منهم الخامل ومنهم النابه ، واستقصاء هذه البلاد مع أخذ الجواب عن المسألة من كل فقيه أمر يحتاج إلى أزمان طويلة إذا كان السائل الناقل واحداً ، وليس هناك ما يمنع المجتهد أن يرجع عن رأيه الذي أفتى به قبل أن يتقرر الإجماع ، فأى دليل عند الناقل على أن المجتهد الذي سمع منه الحكم أولاً يبق على رأيه؟ ويشد الأمر بعداً عن التصور إذا اشترطنا سماع عدد التواتر من كل منهم ، وإذا غفطنا النظر عن ذلك كله ، فإن هذا الإجماع إما أن يكون عن دليل قطعي أو ظني ، فإن كان عن دليل قطعي أحوال العادة عدم الإطلاق عليه فيغني عنه ، وإن كان عن ظني أحوال العادة الاتفاق لاختلاف القرائح والأنظار .

أقصر المجيبون عن الجمهور على قولهم أننا نمنع كل هذا ، وأن هذه شبه تشكيك مع الضرورة إذا انقطع بإجماع كل عصر على تقديم الدليل القطعي على الدليل المظنون ، وما ذلك إلا لاثبوتهم عنهم ونقله إلينا ، ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات ، ولكننا عند التأمل لا نرى هذه الأجوبة مقنعة لأن المنع إنما يكون إذا لم يقم المناظر دليله ، وقد أقاموا الدليل فلاقتصار على القول بأن هذا تشكيك في ضروري لانراه يفيد ، ولا نفي أنهم حينما احتجوا والاجتماع السكوتي قالوا : لو لم يكن حجة واشترط في تحقيق الإجماع السماع لمتذر ، لأن هذا السماع متعذر طادة ، فكيف يمنع الشيء في وقت ويجوز في آخر؟ ولا بأس أن نورد ما يمين لنا في هذا المقام .

لا يمكن أن نقول إن التحقق من شخصية المجتهدين غير لازم لأنه ركن الإجماع والشيء لا يتحقق إلا إذا تحقق ركنه ، وادعاء أنه ليس هناك أحد يمكنه أن يمنع لقب مجتهد فيه نظر لأننا نقول إن هذا الحق لإمام المسلمين فهو الذي يأذن بالفتوى لمن يتحقق من استكمال الشروط التي تلزم في المجتهد وهذا التحقق له طرق تختلف باختلاف الأزمنة ، وإذا تم تحقيق تلك الشخصية فالإطلاق على أقوالهم يمكن بأن يجمعهم في حاضرتهم فيسألهم عما يريد أو بأن يكتب إلى كل منهم فيستطلع رأيه ، ويكون ذلك بطريقة يقتنع بها الجمهور ، ويعتمد محتجاً فينقلها عنهم .

وإذا تبينت الطريقة التي بها يمكن حصول الإجماع تنتقل إلى الكلام عن وقوعه فيها مضي . للسلف عصران متمايزان : أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة . والمسلمون أمرهم جميع ونقهاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبدونهم بالفتوى ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فليسهل أن نتصور إجماعهم ، ويبقى هذا السؤال وهو : هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتماعية ؟ ويمكن الجواب على ذلك : بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر ، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به ، أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بأراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها ، أما ما بعد ذلك العصر — عصر انساع المملكة وانتقال المقباء إلى أمصار المسلمين وقبور فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العدد مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة — فلا نظن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك مع ما يسهل على النفس قبوله مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم أن أحداً خالف في حكمها ، ومن هنا نفهم عبارة الإمام أحمد بن حنبل : « من ادعى الإجماع فهو كاذب . لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه » . وبعض فقهاء الخنابلة يرى أن الإمام يريد غير إجماع الصحابة ، أما إجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والآن في كثرة وانتشار ، قال الأصفهاني : والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجد مكتوباً في الكتب ، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه بالسمع منهم أو بنقل أهل التواتر ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة ، وأما بعضهم فلا ، وقال البيضاوي في مناجاه : قيل يتعذر الوقوف عليه لا نقشارهم وجواز إخفاء واحد منهم خوله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر ، وأجيب : بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين . وقال الإمام الرازي : والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة .

حجة الإجماع :

إذا علم الإجماع فهو حجة قطعية ، ومعنى ذلك أنه يصير المسألة المجتهد فيها قطعية

الحكم لاتصلح بعد ذلك أن تكون محلاً للزاع ولا يلتفت لما خالفه من الأدلة الظنية وخالف هذه القضية بعض الخوارج والشيعة ، وإقامة الحجة على حججته بإقامتها على استحالة الخطأ على الأمة ، ولا طريق إلى ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة لأنه لا يمكن إثبات الإجماع بالإجماع فأما الكتاب فمجموع آياته ظنية الدلالة وهي قوله تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) الآية ، وقوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) وقوله تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقوله تعالى : (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) ومفهومه أن ما اتفقتم عليه فهو حق ، وقوله تعالى : (وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) ومفهومه إن اتفقتم فهو حق فهذه كلها ظواهر لاتنص على الغرض بل لاتدل أيضاً دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً) فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين . قال الغزالي : والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرتة ودفع الأعداء عنه فوله ما تولى ، فكأنه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرتة والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى ، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم ، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل ، ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم به لقبول ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سيئهم .

وأما السنة بقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على خطأ ، وهو من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب ، والكتاب متواتراً ليس بنص ، فطريق تقرير الدليل أن يقال : تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم من نحو قوله : لا تجتمع أمتي على الضلالة — لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة — سألت الله

ألا يجمع أمتي على الضلالة فاعطانيها — من سره أن يسكن بمجوحة اللجنة فليزيم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم — إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد — يد الله مع الجماعة ولا يبالى الله بشذوذ من شذ — لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم ، وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم ، إلا ما أصابهم من لأواء — من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه — من فارق الجماعة ومات فينته جاهلية ، .

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يدعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمة ومخالفها ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه ، ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم من أعصار متكررة على التسليم بما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف العباد وتفاوت المم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم يتفك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه .

والمحتجون بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الاجتماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ، ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به .

والخلاصة: أن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر يشكرون أشد الإنكار على من خالف رأى مجتهدى السلف ، والعادة تقتضى أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لابد أن يكون عندهم دليل مقطوع به ، وهذا يدل على أن الأخبار النبوية التي سقناها كانت عندهم مقطوعاً بها حتى لم تكن في نظرهم مجالاً للظن والاختلاف .

إنكار حكم الإجماع :

قال بعض الأصوليين : إنكار حكم الإجماع الفطرى كفر ، كإجماع الصحابة بصريح القول المنقول عنهم تواتراً — لأن إنكاره يتضمن إنكار دليل قاطع وهو

يتضمن إنكار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ، وقالت طائفة : ليس بكفر ، لأن دليل حجية الإجماع ليس قطعياً فيكون ظنياً فلا يفيد العلم ، وإنكار ما هو كذلك ليس بكفر وفصل بعضهم فقال : إن الحكم من ضروريات الدين فإنكاره كفر ، وإلا فلا .

وإطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح . قال إمام الحرمين فشا في لسان الفقهاء أن عارق الإجماع يكفر ، وهو باطل قطعاً ، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر ، والقول في التكفير والتبزي ليس بالهين ، ثم قال : نعم ، من اعترف بالإجماع ؛ وأقر بصدق المجتهدين في النقل ؛ ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع ؛ ومن كذب الشارع كفر ؛ والقول الضابط فيه : أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ، ثم جحدوه كان منكر للشرع ، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كله ، وهو كلام وجيه . أما الإجماع الغلبي فنكر حكمه ليس بكافر اتفاقاً .

القياس

قد يرد عن الشارع حكم في محل كالامر باجتناب شرب الخمر ويظهر للمستنبط بأى طريق من الطرق الآتية العلة في توجيه هذا الخطاب كالإسكار في الخمر ، ثم يرى محلاً آخر فيه تلك العلة كشراب أحد الألبذة المتخذة من غير العنب ، فيقع في ظنه أن حكم شرب النبيذ مساو لحكم شرب الخمر أى أنه مأمور باجتنابه ، فهمنا أمران :

الاول : تلك المساواة بين الخمر والنبيذ في الوصف الذى ظهر أنه مناط التحريم وهو الإسكار .

الثانى : ظن المجتهد أن الحكم في الفعلين واحد وهو طلب الاجتناب ، والامر الثانى أثر للامر الاول فأيهما هو القياس ؟ اختلفت أقاريل الأصوليين في تعريفه

وهذه فبذة من التعاريف المختلفة التى تبين اختلاف الوجهة في بيان مفهومه :

١ — قال الغزالي : هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما .

٢ — وقال الفيضاني : هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت .

٣ — وقال صدر الشريعة : هو تعدية حكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة لا تعرف بمجرد اللغة .

٤ — وقال ابن الحاجب : هو مساواة فرع الأصل في علة حكمه ، والمصوبة يزيدون على ذلك في « نظر المثبت » ، وإن أريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفاسد من القياس قيل « تشبيه » بدل « مساواة » .

٥ — وقال ابن الهمام : هو مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تترك بمجرد فهم اللغة .

مناقشة هذه التعاريف :

ورد في جنس هذه التعاريف أربع كلمات وهي — حل — إثبات — تعدية — مساواة . والألفاظ الثلاثة الأولى متقاربة ومآلها تفسير القياس بأثره وهو ظن المجتهد أن حكم ما لا نص فيه هو حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة ، ولما كان القياس حجة أقامها الشارع لتعرف الأحكام رأى المتأخرون أن يعدلوا إلى ما يصلح لذلك فوضعوها كلمة « مساواة » بدل « حمل » ، وما شابه ، فإن مساواة المحلين في العلة هي التي تصلح أن تكون معرفة للحكم ، فإذا قيل دليل هذا الحكم القياس عرف أنه تلك المساواة ، لا أن الدليل هو حل المجتهد أو إثباته أو تعديته ومن هنا يتبين أن ابن الحاجب ناقض نفسه بقوله إن من يريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفاسد من القياس يضع كلمة « تشبيه » بدل « مساواة » لأن التشبيه من فعل المجتهد ، فكأنه رجع إلى ما يقارب كلمة « حمل » ، وأخوانها ولا يمكن أن يراد تشبيه الشارع لأن التشريع الإلهي إنما هو ابتداء حكم في جميع المحال لا بناء على التشبيه وإن وقع بذلك الشبه .

المساواة إذا أطلقت فهم منها المساواة في نفس الأمر سواء وافق ذلك نظر المجتهد أم لا . ومن هنا لزم المصوبة — وهم الذين يقولون إن كل مجتهد مصيب — أن يزيدوا في التعريف كلمة « في نظر المجتهد » لأن المساواة ليس لها واقع تطابقه ، بل (١٩ — أصول الفقه)

إنما وجودها بحسب نظر المجتهد ، وليس هناك في نفس الأمر حكم معين يقال إن المجتهد أصابه أو أخطأه . أما الذين يرون الإصابة في جانب مجتهد واحد من المحققين ، وهو الذي وأنق حكم الله ، فيطلقون المساواة ويريدون بها ما يقاوم منها وهو المساواة في نفس الأمر .

أضاف بعض المعرفين جنس التعريف إلى معلومين ، وبعضهم إلى أصل وفرع ، وبعضهم إلى محلين . فأما اختيار معنيين فليس هو الموجود والمعدوم لأنه ربما يستدل بالتنبؤ على التنبؤ ، ولذلك عدل إليهما من اختارهما عن « شيئين » لأن الشيء عندهم هو الموجود ، وأما « فرع » و « أصل » فيرد عليهما استلزام الدور ، لأن الفرع هو المقيس ، والأصل هو المقيس عليه ، فيدخل المعرف في التعريف . وقد أوجب عن ذلك بأن المراد بفرع وأصل ما صدقا عليه وهو « محل » غير منصوص عليه وآخر منصوص عليه ، وليس المراد مفهوم اللفظين وهو الموصوف بالأصلية والآخر الموصوف بالفرعية ، ولما كان ما لا يحتاج إلى سؤال وجواب خيراً ، ما يحتاج إليهما عدل ابن الهمام إلى كلمة « مساواة » محل لآخر .

أطلق المعرفون للقياس الحكم ذا العلة فشمل التعريف الأحكام اللغوية والعقلية مع أن اللغة لا قياس فيها والأحكام العقلية المحضنة لا تدخل للقياس الشرعي فيها ولذلك قيد ابن الهمام في تعريفه الحكم « الشرعي » .

الاقتصار في التعريف على مساواة المحلين في العلة يفسد طرد التعريف حيث يدخل فيه ما ليس منه وهو مفهوم الموافقة ، لأن فيه تلك المساواة وليس بقياس بل هو من قبيل النص ، والذين أطلقوا عليه لفظ القياس تجاوزوا لزوم تقييده بالجل ، ولو كان ذلك من أفراد القياس لما كان هناك معنى لاشتراطهم ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم المسكوت عنه في مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجاً له — وقد فرض أنه منه — ولبطل اتفاقهم على تقسيم دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم ، ولذلك زاد ابن الهمام وصدر الشريعة في تعريفهما ووصف العلة بقولها (لا تفهم من النص بمجرد اللغة) .

وقد زاد الغزالي في تعريفه بيان الأمر الجامع فقال : من إثبات حكم أو صفة أو تنفيهما . يعنى أن الأمر الجامع بين المعلومين يكون حكماً أو صفة ثابتين لكليهما أو منفيين عنهما وسيوضح ذلك في الفصول الآتية .

بقي أن يقال : هذه التعاريف غير منعكسة لأنه يخرج عنها ما يسمى عندهم بقياس العكس وقياس الدلالة . وقياس العكس هو إثبات نقيض حكم المحل في محل آخر نقيض علته بأنه قياس والتعريف لا يتناولونه ، لأنه لا مساواة بين الأصل والفرع في العلة ولا في الحكم ، وهناك مثالا يوضحه : اتفق الحنفية والشافعية على أنه لو نذر أن يعتكف صائماً كان الصيام شرطاً للاعتكاف لا يصح بدونه ، وانفقوا على أنه لو نذر أن يعتكف مصلياً لم تكن الصلاة شرطاً لصحة الاعتكاف ، وبالضرورة يكون الحكم كذلك لو لم يتناول نذره الصلاة ، ثم اختلفوا في الاعتكاف من غير نذر الصوم هل يكون الصوم شرطاً له أو لا يكون ؟ قال الحنفية هو شرط وقال الشافعية ليس بشرط ، استدلت الحنفية على رأيهم بقياس هذا نظمه : لما وجب الصوم شرطاً للاعتكاف بنذر الصوم مع الاعتكاف وجب بدون نذر كالصلاة لما لم تجب شرطاً بنذرها مع الاعتكاف لم تجب في الاعتكاف بدون نذر — فالأصل المقيس عليه في هذا المثال الصلاة — والحكم عدم وجوبها شرطاً في النذر المطلق — والعلة عدم وجوبها شرطاً في النذر بقيد الصلاة — والفرع الصوم — وحكمه الوجوب شرطاً في النذر المطلق — والعلة وجوبه شرطاً في النذر بقيد الصوم — فقد أثبتوا نقيض حكم الأصل في الفرع لتناقضهما في العلة .

والجواب عن ذلك من طريقين : الأول منع أن يكون هذا من القياس المعروف ، وإطلاق لفظ القياس عليه مجاز ولهذا لزم تقييده بقياس العكس . الثاني تسليم أنه قياس ومنع انتفاء المساواة وبيان ذلك بأحد أوجه ثلاثة :

١ — أن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم إما بإلغاء الفارق وهو النذر لأنه لا تأثير له في الحكم كما في الصلاة فتبقى العلة هي الاعتكاف ، وإما بالسير وهو أن العلة في وجوب الصوم مع الاعتكاف

المنذور فيه الصوم . وإما الاعتكاف مع فذر الصوم وإما غيرها ، والأصل .
هدم غيرها وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل وجوده
في الصلاة بدون الحكم وهو الشرطية ، فالصلاة لم تذكر للقياس عليها وإنما ذكرت
ليان إلغاء الفارق أو لإلغاء أحد أوصاف السير وهو النذر وبذلك لا يضر
هدم المساواة بين الصوم والصلاة في الحكم لأنه ليس القصد فيسأس أحدهما
على الآخر .

٢ - أن يكون المقيس هو الصيام بالنذر والمقيس عليه هو الصلاة بالنذر
وحكم الأصل عدم الوجوب شرطاً بالنذر ، ولا تأثير له في وجوبها فكذا في
الصيام . ويلزم من ذلك أنه يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وإلا كان للنذر تأثير
فيه ، قالذي فيه القياس وجدت فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له
ولا يضر ذلك .

٣ - أن هذا النظم من الاستدلال فيه أمران : ملازمة ، وقياس لبيان تلك .
الملازمة . فالملازمة هي لو لم يشترط الصوم للاعتكاف بدون فذر لم يشترط بنذره
واللازم باطل وتبين الملازمة بالقياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً بدون
النذر لم تجب شرطاً بالنذر ، والمساواة حاصلة على تقدير عدم اشتراط الصوم
بالنذر ، فإنه إذا تساوى الصلاة ، وسيان في النظر أن تكون المساواة تحقيقية
أو تقديرية . وهذا الجواب الأخير هو الذي رجحه المحققون لأنه يصلح لكل .
مثال في قياس العكس .

وهاك مثالا آخر للشافعية في إبطال تزويج المرأة نفسها قالوا :

يثبت الاعتراض للأولياء على عقدها ، فلا يصح منها كالرجل لما لم يثبت
الاعتراض عليه صح منه تزويج نفسه . فالملازمة هنا لو صح عقدها لما ثبت
الاعتراض ، واللازم متنف . وتبين هذه الملازمة بالقياس على الرجل صح
نكاحه فلم يثبت الاعتراض ، والمساواة حاصلة على تقدير صحة نكاحها وعدم
ثبوت الاعتراض عليها .

وأما قياس الدلالة فهو القياس الذى لم تذكر فيه علة وإنما فيه ما يدل عليها من وصف ملازم لها ، ومثال ذلك قول شافعى فى الاستدلال على ضمان السارق للمسروق ، إذا ملك ، وإن قطعت يده — على خلاف ما يرى الحنفية — يجب رد المسروق قائماً فيجب ضمانه مالكاً كالمغصوب . فالأصل المقيس عليه هو المغصوب والحكم هو الضمان فى حال الهلاك . ولم تذكر العلة وإنما ذكر وجوب رده قائماً وليس هذا هو العلة وإنما العلة هى اليد العادية . فلما لم تذكر العلة فى هذا القياس خرج عن الحد مع أنه قياس .

والجواب عن ذلك من طريقين : الأول منع أنه قياس وإنما أطلقوه عليه تجوزاً من إطلاق اللازم على المألوم ، لأن الوصف المذكور فيه يستلزم العلة والتجوز لا يستعمل إلا مضافاً فيقال قياس الدلالة والقياس منى أطلق انصرف إلى قياس العلة . الثانى أنه قياس وأن المساواة موجودة فيه ضمناً لأن الوصف الموجود يستلزمها ، وسيان عندنا المساواة المقصودة والضمنية .

أركان القياس :

أركان القياس أربعة :

(١) أصل . (٢) حكمه . (٣) فرع . (٤) وصف جامع .

فالأصل هو محل الحكم المشبه به كشرب الخمر ، وقيل : هو دليل حكم المحل المشبه به كقوله تعالى : (فاجتنبوه) والفرع هو محل الحكم المشبه كشرب النبيذ والوصف الجامع هو علة الحكم .

ولكل من هذه الأركان شروط لا يتم القياس بدونها .

شروط حكم أصل :

١ — ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس ، ومعنى ذلك أن يكون له علة يدركها العقل ثم توجد تلك العلة فى محل آخر ، فإن فقد أحد هذين الشرطين كان الحكم خاصاً بمحله لا يعدوه ، ويسمى حينئذ أنه معدول به عن سنن القياس ، وهو قسبان :

(الأول) ما استثنى من قاعدة عامة .

(الثاني) ما وضع ابتداء من حكم ليس مقطوعاً من أصل سابق .

وكل منهما إما معقول المعنى وإما غير معقول ، فاجملة أربعة أقسام .

(الأول) ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل له معنى فلا يقاس .
عليه غيره لأنه قد فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص والقياس مبطل لذلك
التخصيص ، ومثال ما ثبت من خصائص رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ثبت
من تخصيصه خزينة بقبول شهادته وحده ، فهذا وأمثاله لا يقاس عليه لأنه لم يرد
ورود ناسخ للقواعد الأصلية ، وإنما ورد استثناء منها .

(الثاني) ما استثنى من قاعدة عامة سابقة ويعقل معنى هذا الاستثناء ، وهذا يصلح
أن يكون أصل قياس ، ومثاله استثناء العرايا فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا لكنه
استثنى للحاجة فيقاس العنب على الرطب لما ظهر من اتحادهما في الملة ، وكذلك
ما ورد من إيجاب صاع من تمر في ابن المصراة فإنه لم يرد هادماً لضمان المثليات لكن
لما اختلط اللبن الحادث بالذي كان في الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى
معرفة القدر وكان متعلقاً بمطعموم يقرب الأمر فيه خلع الشارع المتبايعين من ررطة
الجهل بالتقدير بصاع من تمر ، ومن هنا قالوا لو ردت المصراة بعيب آخر غير عيب
التصرية فإنه يضمن اللبن أيضاً بصاع ، وهو نوع إلحاق وإن كان في معنى الأصل .
وكذلك حكم الشارع ببقاء صوم الناسى هل خلاف قياس المأمورات فإنه معقول المعنى .
ولذلك جعله الشافعي أصل قياس فقام عليه كلام الناسى في صلاته وإفطار المكره
والخطيء ، أما الحنفية فقالوا إن المعنى فيه أن فعل الناسى مقطوعة نسبته عنه لأنه
جبل لا يستطيع الاحتراس عنه بلا مذكر ، ولذلك جاء في الحديث نسبة الفعل إلى الله
حيث قال : أنتم على صومكم وإنما أطعمكم الله وسقاكم ، وهذه الملة لا تتجاوز المحل ،
وهو الناسى ولا مذكر له ، فلا يلحق به الناسى مع المذكر كما في الصلاة فإذا أكل المصلي
أو شرب ناسياً فسببت صلاته ولا يقاس عليه ما يمكن الاحتراس عنه كالحطأ فإنه
ثبت أن الشارع لم يعتبره مسقطاً للمسئولية بالكيفية فأوجب على القاتل خطاً دية .

وكفارة ، وكالمسكره إذ يمكنه الالتجاء أو الحرب فإذا عجز عنهما انقطعت نسبة الفعل عنه إلى الحامل لا إلى الله ، فلم توجد العلة ، والنتيجة أن العلة لا تتجاوز محلها .

(الثالث) الحكم المبتدأ الذي لا يعقل معناه ، وهذا لا يكون أصل قياس لعدم العلة ، وتسمية هذا بالخارج عن القياس تجوز ، ومثاله المقدرات في أعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات .

(الرابع) الاحكام المبتدأة العديدة النظير مع أنه يعقل معناها فلا تكون أصل قياس لأنه لا نظير لها في الخارج يشركها في العلة ، ومثال ذلك ما رخص المسافرين من قصر الصلاة عقلت علته وهي المشقة ، ولكنها لما كانت متفاوتة المراتب ولم تكن هناك مرتبطة يناط بها الحكم ولا بد في العلة من الانضباط جعلت العلة مشقة السفر وهذه أيضاً متفاوتة فجعلت العلة هي السفر نفسه لأنه مظنة المشقة فصارت قاصرة على محل الحكم .

٢ - ألا يكون ثابتاً بقياس ، بل بنص أو إجماع لأن ذلك يستلزم قياسين بدون فائدة إن اتحدت العلة في الفرعين ، وعدم صحة القياس إن اختلف الجامع ، وإذا كان الأصل فرعاً يخالف المستدل حكمه فهو أولى بعدم الجواز عند المناظرة كما يقول الشافعي في الاستدلال على عدم قتل المسلم بالذمي ، قتل تمكنت فيه التشبه فلا قصاص فيه كالقتل بالمتنقل فهذا غير مقبول لأن الأصل المقيس عليه ، وهو عدم القتل بالمتنقل ، ليس من رأيه ، ولا يصح مثل هذا أيضاً على طريق الإلزام لجواز أن يقول فيه المعارض إن العلة فيه غير ما ذكرت أو يعترف بالخطأ في حكم الأصل .

٣ - أن يكون حكماً شرعياً فلو كان نفيّاً أصلياً لم يصح القياس والنفي الأصلي هو ما لا مقتضى له إلا البراءة الأصلية ، وهذا لا يقاس عليه لإثبات حكم شرعي لأن الحكم الشرعي نفي طارئ ولا لإثبات نفي أصلي لأنه لا يحتاج إلى دليل في إثباته .

٤ — ألا يكون منسوخا ، لأنه حين نسخ يعلم أن العلة فيه قد عدت الاعتبار من الشارع فلا جامع بين الأصل والفرع .

• — وهو من الشروط الجدلية — أن لا يكون حكم الأصل ثابتا بقياس مركب وهو لو كان : مركب الأصل ، ومركب الوصف ، فالأول أن يكون حكم الأصل ثابتا عند المعارض ، ولكنه يمنع عليه الوصف الذي ذكره المستدل له ويعين علة أخرى ، على أنها إن لم تصح منع حكم الأصل ، ومثاله استدلال شافعي على عدم قتل الحر بالعبد ، المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب — يراد المكاتب الذي قتل عما بقي من كتابته وله وارث غير سيده — فيوافقه معارضة الحنفى في الحكم ، ولكن يقول إن العلة في عدم قتل الحر بهذا المكاتب ليست كونه عبدا وإنما هي شيء آخر ، وهي جهالة المستحق للقتل : أهو السيد باعتباره عبدا صرفا كما رأى بعض المجتهدين ؟ أم هو الورثة باعتباره حرا بعد أن يؤدي من تركته بقية النجوم ؟ وإذا صحت هذه العلة امتنع الإلحاق لخلو الفرع عنها ، وإذا لم تصح منعت حكم الأصل ، والمستدل بعد ذلك أن يمنع عليه الوصف الذي ذكره المعارض ويثبت صحة التعليل بالوصف الذي ذكره بأحد مسالك العلة وينتهض دليله على المعارض وإلا كان هذا النوع من الاعتراض انقطاعا للمستدل ، وإنما سمي هذا الحكم مركب الأصل لأنه ثابت بقياسين بعلتين مختلفتين أحدهما للمستدل ، والآخر للمعارض ، ومركب الوصف أن يكون حكم الأصل ثابتا عند المستدل بعله يمنع المعارض وجودها فيه ، ومثاله استدلال شافعي على إبطال تعليق الطلاق قبل النكاح حيث يقول : قول القائل إن تزوجت فلانة فهي طالق ، تعليق الطلاق قبل النكاح فلا يصح قوله : فلانة التي أتزوجها طالق ، فيمتنع المعارض وجود الوصف ، وهو التعليق في الأصل لأنه تنجيز ، ومتى صح ذلك بطل الإلحاق لعدم الجامع وإن لم يصح منع حكم الأصل ، ولا يفيد المستدل في هذه الحال لإثبات وجود العلة في الأصل لأن المعارض حيث قد يمنع الحكم فيه كما قلنا ، وإنما سمي هذا مركب الوصف لأن المعارض فيه يمنع وجود العلة في الأصل ، وجودها وصفها .

فإن كان المتناظران مختلفين من أول الأمر في حكم الأصل فأراد المستدل إثباته

بنص ، ثم إثبات العلة بأحد مسالكها قبل ذلك منه ، لأنه بمثابة إثبات لمقدمة دليله ، فلو لم يقبل اترتب على ذلك رفض كل مقدمة تقبل المنع ولا معنى للنظر مع هذا .

قال الخنفيه : ليس هذا شرطاً لحكم الأصل وإنما هو الاعتراض على المعارض بالطريق الجدلي ولذلك أهملوه ، وحسنا فعلوا ، لكنهم أفادوه بقولهم : يشترط ألا يعمل حكم الأصل بوصف مختلف فيه ، والمستدل مع هذا أن يثبت ، وقال صدر الشريعة : ولا يعمل بعلة اختلف في وجودها في الفرع والأصل ، ولو أنهم استمروا على إهمال هذا الشرط أو ما يفيد لآحسن المتأخرون كما أحسن السابقون .

شرط الفرع :

(١) أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع ، فإن تعدى الحكم فرع المساواة في العلة ، ولا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعياً بل يجوز أن تكون ثابتة بدليل مضمون .

(٢) ألا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل ومثاله قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية والتيمم متأخر فيترتب على ذلك ثبوت الحكم في الأصل قبل علة ، قال الغزالي : وفي هذا نظر لأنه إذا كان بطريق الدلالة فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول فإن حدوث العالم دل على الصانع القديم ، وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم لأن الحكم يحدث بحدوث العلة ، فكيف يتأخر عن المدلول لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظاً بعين الاعتبار وإن كان للعلة دليل آخر سوى التيمم ، فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلة الوضوء السابق .

(٣) ألا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في نقصان ، فإن القياس هو تعدية الحكم من محل إلى محل فكيف يختلف بالتعدية ؟

(٤) ألا يكون فيه معارض راجح أو مساو علة الأصل ويكون ذلك بثبوت

وصف فيه يوجب له غير ذلك الحكم إلحاقاً بأصل آخر لأنه لو لم يكن ذلك شرطاً لثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح أو ثبت التحكم وكلاهما باطل .

(هـ) وهو شرط زاده أبوهاشم أن يكون الحكم في الفرع مائنت جملته بالنص ، وإن لم يثبت تفصيله ، قال أبوهاشم : لولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الإخوة . وكذلك لولا أنه ورد للشرع بحد شارب الخمر جملة لما نظروا في تعيين مقدار لذلك الحد . وهذا الشرط فاسد ، لأن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته : أنت على حرام على الظهار والطلاق واليدين ، ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص ، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعله تعدى بتعدى العلة كيغيا كان .

وليس من شروط الفرع ألا يكون منصوصاً على حكمه موافقاً الحكم الأصل ، وذلك لأن النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به ، بل القياس يكون مؤكداً لحكم النص : وكثيراً ما يثبت المتقدمون الأحكام بالمنقول والمعقول .

العلة :

يطلق لفظ العلة يازام مفهومين : الأول — الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ، وهي مصلحة يطلب به جلبها أو تكميلها ، ومفسدة يطلب دبرؤها أو تقليلها ولما كان المراد بالعلة تعريف الحكم والمعرف لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً كثير من هذه الحكم قد يكون خفياً وقد لا يكون منضبطاً فلا يصلح أن يكون عرفاً ، مست الضرورة إلى اعتبار شيء آخر للتعريف يكون وجوده مظنة لوجود تلك الحكمة ، وهي المفهوم الثاني للكلمة علة فتكون الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة وجرود الحكمة .

وهناك مثلاً توضح ذلك :

(١) شرع قصر الصلاة للمسافر لحكمة هي دبر مفسدة المشقة ، ولكن المشقة .

أمر اعتبارى يختلف بالإضافات فلم يمكن جعله مناط للحكم وهو الترخيص ، ولما كان السفر مظنة وجودها اعتبر أنه القلة المنتبة للرخص .

(١) شرعت المعارضات للحكمة هي درء مفسدة الحاجة فجعل الرضا بالمبادلة علة لها ، ولكن الرضا أمر خفي لا يمكن أن يجعل علامة للحكم وقول العاقلين بعت واشتريت مظنة لحصول الرضا فجعل مناط للحكم ، وهو انتقال الملك في اليدين .

(٢) شرع القصاص لمصلحة يراد جلبها وهي حفظ الحياة بزجر ذوى الهيلة إلى الشر عن العدوان ، والقصاص مظنة لحصول تلك المصلحة لجعل القتل العمد والعدوان مخاطلة له .

وهذا الإطلاق هو مراد الأصوليين ، فالوصف الذى جعل مناطا لأنه مظنة تحصيل الحكمة هو المعتبر دون سواء حتى إن تخلف الحكمة فى بعض الأحيان عن مظنتها لا يمنع تأثير المظنة فيتبعها حكمها كما سيأتى بيانه .

وكون الوصف مظنة لحصول الحكمة ، وقد شرع الحكم عنده لتحصيل تلك الحكمة معنى كونه مناسباً . وقد عرفه القاضى أبو زيد الدبوسى بأنه ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول . وكون الشارع قضى بالحكم عنده لأجل الحكمة معنى اعتباره له . والطرق التى بها تعرف علل الأحكام هي المسماة بمسالك العلة .

وينحصر الكلام فى العلل فى ثلاث نقط :

(الأولى) تقسيمها (الثانية) شروطها (الثالثة) طرق معرفتها .

تقسيم العلة :

للعلة تقاسيم ثلاثة باعتبارات مختلفة : الأولى تقسيمها باعتبار المقاصد — الثانى تقسيمها باعتبار الإفضاء إلى المقصود منها — الثالث تقسيمها باعتبار ما اعتبره الشارع منها وما لم يعتبره .

تقسيم العلة بحسب المقاصد :-

قبل الإفاضة في أقسام العلة بحسب مقاصدها نقدم مقدمة لابد منها :

إن وضع الشرائع الإلهية إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل معاً وهذه مقدمة قام عليها البرهان في علم الكلام ونكتفي هنا بأن نقول إنه ثبت باستقراء أحكام الشريعة استقرار لانزعاج فيه أنها لمصالح العباد ، وقد قال الله تعالى في بعثة الرسل وهو الأصل (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) . وقال في تعليل أصل الخلقة (لعلوكم أياكم أحسن عملاً) وأما التعليل لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن نستقصيه كقوله في آية الوضوء (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم) . وقال في الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) وقال في الحج (اشهدوا منافع لهم وليذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام) . وقال في الجهاد (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) وقال في القصاص (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) وهذا القدر كاف في التذية على أن الله ما شرع شرعه إلا لما يترتب عليه من مصالح الإنسان في دنياه وآخرته . وإذ دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد .

ثم نعود إلى بيان مقاصد الشارع في وضع الشريعة . هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : (أحدها) الضرورية (ثانيها) الحاجية (ثالثها) السكالية .

فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بقوتها وتفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه وهو النعيم السرمدي الذي لا يزول . وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراعاتها من جانب الوجود وبما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وذلك مراعاتها من جانب عدم .

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج ، والعمادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك ، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود - وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً ، لكن بواسطة العادات . والمراد بالمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض وبغير عوض ، والجنايات ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم . والمراد بالجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ، ويتلافى تلك كالتقصاص والديات والحدود وتضمن قيم الأموال وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة : وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل .

وأما الحاجيات فهي التي يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع التضييق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراعى دخل على المستكفين على الجملة الحرج والمشقة لكنه لا يبلغ الفساد العام وهي جارية في العبادات والعمادات والمعاملات والجنايات . ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر ، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالعطيات ، وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم ، وفي الجنايات كضرب الدية على العاقاة وتضمن الصناع وما أشبه ذلك .

وأما السكاليات فعناها محاسن العادات ، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي تجرى فيما جرى فيه الأوليان .

ففي العبادات كالمطهرات وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل ، وفي العادات كآداب الأكل والشرب وكتجنب الإسراف والإقتار ، وفي المنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلاء ، وفي

الجنايات كنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد . فمذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضرورى ولا حاجى ، وإنما جرت مجرى التحسين والتزين .

وينضم لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما هو كالتسمة والتسكلة مما لو فقد لم يخل بحكمتها الأصلية ، فمكمل الضرورى كاشتراط التماثل في القصاص ، وكالمنع من النظر إلى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة والجمعة ، ومكمل الحاجى كاعتبار الكف ، ومهر المثل في الصغرة ، وكالجمع بين الصلاتين في السفر عند من يقول به ، ومكمل التحسين كندوبات الطهارة ، وترك إبطال الأعمال المتقرب بها ، وغير ذلك ، وفقدان هذه المكملات لا يخل بالحكمة الأصلية لما هى مكمل له ، وإنما يزيد وجودها حسناً .

وكل مرتبة من هذه المراتب تعتبر مكملة لما هو أقوى منها ، فالحاجيات مكملة لضروريات ، والكاليات مكملة للحاجيات .

ولا اعتبار التسكلة في الشريعة شرط ، وهو ألا تعود مراعاتها بإبطال ما تسكله ، لأنه إذا بطل الأصل بطلت التسكلة معه ، لأن التسكلة مع المكمل كالصفة مع الموصوف ، ولا يمكن أن يبقى اعتبار الصفة مع إلغاء الموصوف إذ أن اعتبارها يؤدي إلى عدم اعتبارها ، ولو فرض أن المصلحة المكملة تبقى مع فوات ما تسكله كانت مراعاة الأصل أولى . ومثال ذلك أن حفظ النفس مهم كلى ضرورى ، وحفظ المروءات تحسینی . فخرمت النجاسات حفظاً للمروءات ، فإن دعت ضرورة حفظ النفس إلى تناول النجس كان تناوله أولى ، وكذلك أصل البيع ضرورى ومنع الغرر والجهالة مكمل ، فلو اشترط أنى الغرر جملة لا نخسب باب البيع ، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية ، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات مكمل ، ولما كان كذلك ممكناً يغير عسر في بيع الأعيان من غير عسر متع من بيع المعدوم إلا في السلم ، وذلك بالإجازات ممتنع ، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها ؛ يسد باب المعاملة بها ، والإجازات محتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد ، ومثله جار في

الإطلاع على الأمور الدداوة ، وما جاء من الصلاة خلف أئمة الجور ، فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة من شعائر الدين المطلوبة ، والعدالة مكتملة لذلك المطلوب . ولا يبطل الأصل بالتكتملة ، ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها ، فإذا أدى طلبه إلى أن المكلف لا يصلي كالمريض غير القادر سقط المكمل ، أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة إلى غير ذلك مما لا يدركه الحصر من أمثلة الشريعة .

والمقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والكالية فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل باختلاله بإطلاق ، ولا يلزم من اختلالها بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق ، نعم قد يلزم من اختلال الكمال بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما ، ولذلك يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما ، ولذلك يلزم المحافظة على الضروري المحافظة على الحاجي ، والمحافظة على الحاجي المحافظة على الكمال ، لأن كلا من هذه المراتب يخدم ما فوقه .

أما كون الضروري هو الأصل فلأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الخمسة حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ، والمراد بالدنيا ما هو خاص بالمكلفين والتكليف ، وكذلك الآخروية لأقيام لها إلا بذلك ، فلو عدم ترتب الجزاء المرتجى ، ولو عدم المكلف عدم من يتدين ، ولو عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ، ولو عدم المال لم يبق عين ، وهذا كله لا يحتاج إلى إقامة برهان عليه ، وإذا كان كذلك فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحى ، إذ هي تتردد على الضروريات فتكملها بحيث ترتفع عن القيام بها لمشقات وتميل بالمكلفين فيها إلى التوسط والاعتدال ، فالأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية ، وكذلك الأمر في الكالية لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري ، وبما تقدم يفهم ما قلنا من أن اختلال الضروري ينشأ عنه اختلال ما بعده لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع تبعاً له ، فلو فرضنا ارتفاع البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الغرر والجهالة ، ولو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المائنة فيه ، فإن ذلك من أوصاف القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف انتفاء الموصوف : ومن ذلك يفهم أنه لا يختل الضروري

باختلال ما بعده لأنه كالموصوف . وما بعده كالصفة ، ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه فلو فرض ارتفاع اعتبار الجمالة والغرر لم يطل أصل البيع ، ولو فرض ارتفاع المائلة في القصاص لم يرتفع القصاص ، اللهم إلا إن كانت الصفة ذاتية بحيث صارت كالجزء من الموصوف فإنها إذ ذاك تكون ركناً من أركان الماهية ترتفع بارتفاع أحد أجزائها ، والصفة التي هذا شأنها ليست من الحاجيات ولا الكماليات لشيء بل هي مقوماته لا يوجد بدونها . ومن هنا ما يقوله الخنفة من أن التصرفات التي نهى عنها لذاتها أو لجزئها لا أثر لها ويسمونها باطلة ، لأن ماهيتها لم تتم بفقدان ذات أو أحد الأجزاء أما التصرفات المنهى عنها لافترانها بصفة فيها غير مشروعة فإنها لا تعتبر مرتفعة بل لها وجود ترتب عليه الأحكام ويسمون ذلك التصرف بالفاسد ، وما ذلك إلا بناء على هذه القاعدة وهي أنه لا يرتب على ارتفاع

١١ - ارتفاع الموصوف .

أما كونه ينال كل رتبة اختلال ما باختلال مادونها فلأن هذه المراتب مرتبطة بعضها فوق بعض في التأكيد ، فالاجتزاء على الإخلال بالأخف تمهيد إنك ما هو أكد ومدخل للإخلال به : فصار الأخف كأنه حى للأكّد ؛ والراتع حول الحى يوشك أن يقع فيه ، فالخل بما هو مكمل كالخل بالمكمل من هذا الوجه . ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكملات وهي ماسوى أركانها وشروطها ، ومعلوم أن المخ بهذه المكملات متطرق للإخلال بالأركان والشروط وبما يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « كالراتع حول الحى يوشك أن يقع فيه » والإخلال الذي زيده أن يخل بالمكملات بإطلاق بحيث لا يأت بشيء منها وإن أت بشيء كان نزرأ ، ولذلك لو اقتصر المصلي على فرائض الصلاة لم يكن في صلاته ما يستحسن وكانت إلى اللاب أقرب .

وخلاصة ما تقدم أن الشارع راعى في أحكامه حفظ الضروريات الخمسة وأضاف إلى ذلك ما يصلحها ثم ما يكملها لتكون أعمال المسلمين جارية على أحسن المناهج وأعدّها وليكونوا متمتعين بالسعادة التي هي اطمئنان أنفسهم وراحة ضمائرهم ، ولم يراع الحاجيات والكماليات إلا حيث لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال . وهذا من أهم ما يجب على المجتهد أن يعرفه ليكون تغليظه الأحكام موجهها نحو هذا

الغرض بعد أن يسير ما اعتبره الشارع من العلل الموصلة إلى هذه الغايات وما لم يعتبر وهو الذى وضعت له الجزء الثانى من كتابنا هذا .

التقسيم بحسب الإفضاء إلى المقصود :

المقصود من شرعية الأسباب التى بنيت عليها أحكام أن يفضى ذلك إلى المصلحة المراد اجتلابها ، أو إلى دفع مفسدة متوقعة كعقد أتبيع بنى عليه حل الانتفاع ليفضى ذلك إلى التمكن من سد الحاجة ولا يلزم فى العلل أن تكون كل صورة من السبب منفضية إلى المقصود قطعاً ، بل قد توجد علل لا تفضى إلى المقصود إلا ظناً أو أقل من ذلك . مثاله عقد الزواج جعل سبباً لحفظ النوع وليس ذلك محققاً فى كل زواج الآيسة لا يفضى إليه إلا على نوع من الوهم ، وبناء على هذا قسموا العلة بحسب الإفضاء إلى المقصود إلى خمسة أقسام :

(١) علة تفضى إلى المقصود قطعاً كالبيع الصحيح النافذ ، فإن الحكمة التى ناسبت شرعيته هى الحاجة المراد سدها ويكون ذلك بحل الانتفاع الذى هو أثر لازم للبيع النافذ

(٢) علة تفضى إلى المقصود ظناً كالفصاص ، فإن الحكمة التى ناسبت شرعيته القتل العمد العدوان المراد درؤه والازدجار عنه ، يعنى أن القصد بالعقوبة إرهاب الميالين إلى الشر من الناس أن يقدموا على سفك الدماء . وأكثر الناس مزدجرون به لأنه لا يقدم على القتل إلا القليل منهم . وهذان النوعان معتبران فى التدليل بالاتفاق .

(٣) علة تفضى إلى المقصود شكاً : أى أن الأمر فى الإفضاء وعدمه مستوكحد الشرب فإن الحكمة التى ناسبت شرعية للشرب ما فيه من إذهاب العقل . والمراد دهر هذه المفسدة ولكن كثيراً من الناس كانوا يشربون الخمر إذ كانت الحدود تقام .

(٤) علة تفضى إلى المقصود وهماً : ومثال ذلك من أنواع النكاح نكاح الآيسة

فإن الحكمة المرادة هي حفظ النسل ، ونكاح الأيسة لايفضي إلى ذلك إلا وها
أى فى صور نادرة . وهذان الترومان اختلف فى صحة التعليل بهما ، وغتار الجمهور
جوازه .

(٥) علة لا تنففى إلى المقصود قطعاً كإلحاق ولد مشرقية بمغربى علم عدم تلاقيهما ،
فإن العلة فى إثبات الأنساب هو الفراش الذى هو العقد الصحيح إذ هو مظنة حصول
التطفة فى الرحم ، ولكن فى هذا الـ ان الانكحة يفتنى قطعاً ما جمعت العلة مظنة
له . وهذا النوع قال فيه جمهور الأصوليين بعدم اعتبار المظنة فلا تصح أن تكون
مناطاً للإلحاق إذ لا صبرة بالمظنة مع العلم بانتفاء الثقة . وخالف فى ذلك أبوحنيفة
فقال بإلحاق النسب لأن العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير
اعتبار للتخلف فى بعض الأخيان . وقد رأى الجمهور أن هذا إفراط فى اعتبار
المظنات ، وقد جعله نفاة القياس من الأشياء التى تمسكوا بها لإثبات أقوالهم فى أن
التميد لا يصح بقاعدة توصل إلى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتأباه .

والمالكية لم يجعلوا مناط الإلحاق مجرد العقد الصحيح بل هو جزء العلة وتامها
حقلية التمكن من الاجتماع ، وبمجموع الجزأين هو الفراش الذى قال فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم : الولد للفراش . . . وهذا واضح .

ومما يشبه هذا الحكم ما قاله الحنفية من ائمةاد بيع المكره فإن العلة الحقيقة
فى مبادلة الملكين هى رضا المتعاقدين وقد جعل العقد الصحيح مظنة له ووجود
الإكراه دليل على انتفاء المثنة ، ولكن الحنفية اعتبروا المظنة وجعلوا عقد المكره
مفيداً للملك بالقبض كبقية البيوع الفاسدة ، والجمهور يقولون هذا البيع لا يصلح علة
لتبادل الملك لفقدان العلة الحقيقة فلا تأثير له . والنتيجة أن التحقق من انتفاء
ما جمعت العلة مظنة له يحرم مناسبتها فلا يجعلها صالحة للتعليل ولا لربط الحكم
الشرعى بها ، لأنها لم تكن مناسبة إلا باعتبار كونها مظنة للناسب الحقيقى فإذا اتنى
كونها مظنة قطعاً فى نوع من الأنواع اتنى كونها مناسبة .

أقتران المفسدة بالمصلحة :

وإذا كانت العلة موصلة إلى المصلحة ولكن استلزم شرع الحكم لها مفسدة مساوية لها أو راجعة عنها فهل تنخرم ذلك مناسبتها أو لا تنخرم ؟ قال الأمدى وأتباعه : تنخرم المناسبة لأنه لا مناسبة مع معارضة مفسدة مثلها وهذا ظاهر . وقال غيره إنها لا تنخرم ، واستدلوا على ذلك بما رآه الجمهور من صحة الصلاة في الأرض المنصوبة فإن فيها مفسدة تساوي المصلحة المترتبة عليها أو تزيد عنها ، ولذلك اختلف في صحتها . إذ لو كانت المفسدة مرجوحة لا تفوقا على صحتها لأن المفسدة المرجوحة غير معتبرة بالاتفاق . وأجاب عن ذلك أصحاب الرأي الأول بأن هذه الصورة ليست في محل النزاع لأن المفسدة نشأت من فعل آخر غير الذي نشأت منه المصلحة ، فالمصلحة نشأت عن الصلاة والمفسدة نشأت من الغصب . والظاهر هو رأى الأمدى ، بدليل ما عرف عن القضايا الأصولية أن درء المفاسد مقدم في نظر الشريعة - على جلب المصالح حتى بنوا على ذلك أنه لو تعارض مبيح ومحرم تقدم المحرم .

ومن الأمثلة على المفسدة التي تعارض مصلحة ، أن الله شرع البيع مفيداً بتبادل الملك بين البائع والمشتري لجلب مصلحة هي سد الحاجة ، ولكن عارض ذلك مفسدة راجعة في بيع السفينة المحجور عليه ، فلم يكن يبيع مفيداً لملك المشتري محافظة على ماله من التهديد ، فضم الشارع إلى رأيه رأى القيم عليه حتى إذا أجاز له جاز وإذا ألغاه بطل ، وأفت إذا تأملت تجد في جميع أبواب الشريعة بدون استثناء .

تقسيم العلة بحسب الاعتبار :

بعد أن أثبتنا أن الشارع إنما وضع الأحكام لمصالح العباد الضرورية والحاجية والكجالية نقول : إن جميع الأحكام التي وضعها الشارع بإزاء الأفعال معللة بتلك المصالح ، ومن هذه العلل ما أمكن الوصول إليه ومنها ما لم يصل إليه بعد وسمينا أحكامه تعبدية ومع هذه التسمية نقول إنه قد وضع لمصلحة استأثر الله بعلمها .

وبناء على ذلك نقول إذا ورد على المجتهد حكم شرعى فى فعل من الأفعال فقد يبين الشارع مع الحكم علته إما صريحاً أو كناية بنوع من الأنواع الآتية فى مسلك النص على العلة ، ولا عمل له فى هذا النوع إلا أن يعمم الحكم فى جميع محال العلة ، ويسمى هذا القياس قياساً فى معنى الأصل ، وقد قال به كثير من فضاء القياس ، وقال قوم إن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها أى من غير حاجة إلى قياس ، فنقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها بمثابة قوله حرمت كل مسكر ، وقد أوضحنا هذا فيما تقدم من عموم العلة وسيأتى له مزيد إيضاح .

وقد يجهل الحكم بإزاء الفعل فيجهل فى بيان علته ليلحق به ما يماثل فى ذلك الوصف الذى ظنه مناطاً للحكم ؛ ولا يكفيه فى ذلك مجرد مناسبة الوصف لشرعية الحكم ؛ بل لابد أن تقوم البيئة من النصوص الأخرى على أن الشارع اعتبر هذا الوصف اعتباراً ما ، وأنواع هذا الاعتبار ثلاثة :

(الأول) أن يكون الشارع قد اعتبر هذا الوصف مرة فأكثر فى جنس الحكم ، ومعنى ذلك أنه اعتبره علة فى شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس ، فيفهم بذلك أنه لما اعتبر الوصف علة لشرعية الحكم الثانى أنه كذلك اعتبره لشرعية الحكم الأول لانضمامهما تحت جنس قريب ، ومثال ذلك أنه ورد عن الشارع لإجازة تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد عنه ما يفيد اعتبار وصف الصغر أو البكارة فى إعطاء حق ولاية التزويج ، ولكن ورد عنه نص آخر باعتبار الصغر علة فى ولاية المال ، وكلا الولايتين داخل تحت جنس واحد هو الولاية ، فهى المجتهد أن العلة فى الحكم الأول هى الصغر لقيام البيئة على اعتباره فيما يماثل ولاية النكاح وهى ولاية المال ، وبناء على ذلك يمكن أن يلحق بالبكر الصغيرة الثيب الصغيرة فيزوجها الأب جبراً عنها بعملة الصغر ، وكذلك يلحق بالصغيرة ماشابهها فى عدم العقل الذى جعل الصغر مظنة له فيزوج كذلك المجنونة .

(ثنى) أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف فى الحكم بعينه بأن يجعل وصفاً يدخل هو والو . الأول تحت جنس قريب علة لذلك الحكم الأول ، ومثاله

أنه ورد عن الشارع الترخيص في الجمع بين الصلاتين ، في وقت أن كان الجو مطراً ، ولم يرد عنه ما يدل على أن المطر هو العلة في الجمع ، ولكن ورد عنه ما يدل على اعتبار وصف يدخل هو والمطر تحت جنس قريب علة لذلك الحكم بعينه وهو الجمع بين الصلاتين ، وذلك الوصف هو السفر ويجمعهما جنس الحرج ، فيفهم من ذلك أن العلة هي المطر ، ومع ثبوت علية لم يمكن أن يكون أصل قياس نقضه كقصور وصف السفر فلم يقيسوا عليه ذا الأشغال الكثيرة .

(الثالث) أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في جنس الحكم ، ومعنى ذلك أن يرد عنه نص يؤذن بعلة وصف يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس قريب ، ومثاله أنه ورد عن الشارع أن العائض لا تقضى الصلاة فيعمله بوصف الحرج الذي يلزمها من التكرار ولم يرد الشارع أن هذا هو العلة ، ولكن ورد عنه ما يؤذن بأن لجنس الحرج تأثيراً في جنس التخفيف ومنه أنه جعل حرج السفر علة في قصر الصلاة وجمعها ، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر ، ومثله أيضاً قولنا إن قليل النبيذ — وإن لم يسكر — حرام ، والملاء بأن قليل ذلك يذهب إلى كثره ، فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه بنص من الشارع لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ، إذ الخطوة لما كانت داعية إلى الزنى حرّمها الشرع كتحريم الزنى .

وهذه الأوصاف الثلاثة التي قام البرهان على أن الشارع اعتبرها اعتباراً ماسماً للمتكلمين من الأصوليين الوصف المناسب للملائم ، لأنه وصف ملائم لتصرفات الشارع إذ قد قام على ذلك البرهان .

وقد لا يجد المجتهد إلا الحكم مقروناً بالوصف ، ولا يجد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره ، مثال ذلك أن يرد عن الشارع « لا يرب القاتل » فيرى بالاجتهاد أن الوصف هو فعل محرم لغرض فاسد ، والحكم المترتب عليه المعاملة بنقيض المقصود يتم بقياس عليه من طلق زوجته في مرض موته فراراً من إرثها فيعامل بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها ، فهذا الوصف مناسب لشرعية الحكم ولكن لم يرد في تصرفات الشارع

ما يدل على اعتباره بأى نوع من الاعتبارات السابقة ، ويسمى عندئذ بالمناسب الغريب للمعنى الذى أضناه أما إن جعل الوصف هو القتل والحكم هو الحرمان من الإرث فإنه يكون من نوع المؤثر ، وبذلك لا يصح القياس المذكور لاختلاف حكم الأصل والفرع ، فإن حكم الأصل الحرمان من الإرث ، ومع هذا الاختلاف لا يصح قياس ، وهذا القسم من أقسام العلل يختلف في قبوله فقال جماعة : إن المعلن به متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلى علته ، ولعل الشارع قد جعل هذا الحكم من باب التعبد والتحكم ، ويحتمل أن يكون لمعنى مناسب آخر لم يظهر لنا كما يحتمل أن يكون للوصف الذى أبداه المعلن ، والغزالي من القائلين بقبول هذا التعليل ولذلك انتصر له وأفاض القول في رد هذه النجدة . قال : لإثبات الحكم على وفقه يشهد للملاحظة الشرع ويغلب ذلك على الظن ، ثم ضرب لذلك مثلا يوضح الأقسام الثلاثة من التعليل — وهى المؤثر ، والملائم والغريب — بمن رأى ملكا قتل جاسوسا فإذا كان من عادة ذلك الملك ضرب الشاتم ومعاقة المسىء ، فعلم الناظر ذلك القتل بوصف الجاسوسية فهو وزان الملائم ، وهو مقبول اتفاقا من القائمين ، وإذا كان من عادة الملك الإحسان إلى المسىء والإغضاء عن الجاسوس ، فعلم الناظر ذلك القتل بالجاسوسية فإنه لا يصح وهذا النوع سيأتى الكلام فيه ، وبقيت مرتبة ثالثة ، وهو من لم تعرف له عادة أصلا في الجاسوس ولا في جنسه ، فنحن نعلم أنه لو قتله غلب على ظنون العقلاء الحوالة على الجاسوسية ، وأنه سلك مسلك المكافأة ، لأن الجريمة تناسب العقوبة .

أما قولهم : لعل هناك مناسبا آخر لم يظهر لنا ، فنقول ما بحثنا عنه بحسب جهدها فلم نثر عليه فهو معدوم في حقنا ، ولم يكلف المجتهد غيره . وعليه دلت أقضية الصحابة . ثم قال إن المدار في كل ذلك على الظن ، والظن على مراتب ، وأقراء المؤثر فإنه لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل ودوره الملائم ودونه المناسب الذى لا يلائم ، وهو أيضا درجات ، فيختلف باختلاف قوة المناسبة وربما يورث الظن لبعض المجتهدين فلا يقطع بطلانه ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد ، اه باختصار .

وقد يجد المجتهد فعلا من الأفعال ورد من الشارع فيه حكم ويرى فيه وصفا يناسب حكما آخر من حظر ، أو طلب ، أو إباحة أو لم يرد عنه حكم في ذلك الفعل والوصف يناسب حكما ، وهذا الوصف قام الدليل على اعتباره بنوع من الاعتبارات الثلاثة السابقة ، أن ورد عن الشارع ما يؤذن باعتباره عينه في جنس الحكم المراد إعطاؤه له ، أو اعتبار جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه .

وهذا النوع يسميه متمكرو الأصوليين المناسب المرسل الملائم ، ويسميه المالكية المصالح المرسل ، ويسميه الغزالي الاستصلاح ، هذا الوصف إما أن يكون مناسباً لمصلحة ضرورية ، وإما أن يكون مناسباً لما هو دونها من الحاجي والتحسيني ، فإن كان مناسباً لمضروري فلا نزاع في جواز التعليل به وترتيب الحكم من المجتهد على وفقه ، وإن خالف فصامعينا ، ومثل له الغزالي بكفار تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدومنا وغلبونا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً ، وهذا لا عهد به في الشرع ، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً فيجوز أن نرمي هذا الترس حفظاً لساير المسلمين وتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق — وهو قتل من لم يذنب — لم يشهد له أصل معين ثم قال : فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على طريق معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورية ، قطعية ، كلية ، ويستفاد من كلامه أنه إن فقد وصف من هذه الأوصاف بأن كان الوصف مناسباً حاجباً — أو ضرورياً ظنياً — أو ضرورياً قطعياً جزئياً — لم يحز الإقدام على ما عرف عن الشارع تحريمه في الجملة ، ومثال ذلك جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً لنجوا وإلا غرقوا بجملة لا يجوز إغراق أحدهم لأن المصلحة ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولأنه ليس يتعين واحد الإغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها .

ومثل ذلك إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس ، إذ لا ضرورة إلى فتح القلعة إلى غير ذلك من الأمثلة ، ورأى الغزالي واضح متى كان الحكم المراد إعطاؤه للفعل مصادماً لنصوص شرعية ، فإن ذلك لا يجوز إلا إذا انضحت الضرورة

انصاحا تاما وكانت الضرورة للأمة كلها ، وهذا كله إذا لم يكن هناك أصل معين يشهد للحكم ، فإن كان فالحكم إنما يعطى بالقياس المعتبر عند جميع القائسين ويكون مخصصا للنس على ما تقدم أما إن كانت المصلحة من الرتبين الأخيرتين فلا يجوز الحكم بمجردهما من غير أن تعتد بأصل إلا إن جرت مجرى الضرورات فلا يعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد .

ولما كان الكلام في التعليل بالمصالح من أهم ما يعرض للجهتد في استنباط الأحكام أردنا أن ننقل هنا فصلا كتبه الغزالي في المستصفى يشير وجه الموضوع ويوضح حقيقة الرأي . قال : فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرة مصلحة ، فهل يقولون بها ؟ قلنا : قال بها مالك رحمه الله ولا نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب . فإنه ربما يكون بريئا من الذنب . وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء ، فإن كان فيه فتح باب يسر معه انتزاع الأموال في الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء ، ثم قال : فإن قيل رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو بإغراء الظلمة بأموال الناس وحرهم وسفك دوائهم بإثارة الفتنة ، والمصلحة قتله لكف شره فإذا ترون فيه ؟ قلنا : إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه ، إذ في تخليد الحبس عليه كفاية شره فلا حاجة إلى القتل ، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية . فإن قيل : إذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فلبس في إبقائه وحبسه إلا إيفار صدره وتحريك داعيته ليزداد في الفساد والإغراء جدا عند الإفلات ؟ قلنا : هذا رجم بالظن وحكم بالوهم ، فربما لا يفلت ولا تبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لاسيلا إليه ، فإن قيل : فإذا ترس الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس ، بل يدرك ذلك بغلبة الظن ؟ قلنا : لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة ، وعللوا بأن ذلك مظنون ، ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع ، إذ هو ظن قريب من من القطع ، والظن القريب من القطع إذا صار كليا ، وعظم الخطر فيه فتحترق الأشخاص للجزئية بالإضافة إليه .

فإن قيل : إن توقنا عن السأى فى الأرض بالفساد ضرراً كلياً بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للإهلاك ، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعاد المجربة طول عمره ؟

قلنا : لا يبعد أن يودى اجتهاد مجتهد إلى قتله ، إذا كان كذلك بل هو أولى من الترس فإنه لم يذنب ذنباً وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة ، وإن لم توجب القتل وكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته .

فإن قيل : كيف يجوز المصير إلى هذا فى مسألة الترس وقد قلتم إن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع كإيجاب صوم شهرين على الملوكة إذا جامعوا فى نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى : (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) وقوله : (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق) وأى ذنب لمسلم يترس به كافر ؟ فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها حظر كل فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوكة ، فإذا كان غاية الأمر فى مسألة الترس أن يقطع باستئصال أهل الإسلام ، فما بالناس قتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين وخالف النص فى قتل النفس التى حرم الله تعالى ؟

قلنا : لهذا نرى المسألة فى محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من ذلك ، ويتأيد بمسألة السفينة وأنه يلزم منه قتل تلك الأمة لاستصلاح ثلثها ترجيحاً للكثرة إذ لا خلاف فى أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور كمشرة مثلاً وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس فى الدفع ، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا فى مخصة إلى أكل واحد ، وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً ، لكن لا يملك الذى لا يحصر حكم آخر أقوى من الجميع بكثرة العدد ، وكذلك لو اشتبهت أخته من الرضاع بنساء بلدة حل له النكاح ، ولو اشتبهت بعشر وعشرين لم يحل ، ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذرائعهم قاتلناهم ، وإن كان التحريم عاماً لكن تخصيصه بغير هذه الصورة ، فكذلك ههنا التخصيص ممكن .

وقول القائل : هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن فى الكف عنه إهلاك

حماة معصومة لا حصر لها ، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئى فإن حفظ
أهل الإسلام عن اصطدام الكفار أهم مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد .
فهذا مقطوع به من مقصود الشرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل .

فإن قيل : فتوظيف الخراج من المصالح فم له سبيل أم لا ؟ .

قلنا : لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود . أما إذا خلت الأيدي
من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ، ولو تفرق العسكر
واشتغلوا بالكسب لحيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة من
أهل العرانة في بلاد الإسلام ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقادير
كفاية الجند .

ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج ، لأننا نعلم أنه إذا
تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤديه
كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام
عن ذى شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور ، وكان هذا لا يخلو من شهادة
أصول معينة ، فإن لولى الطفل عمارة القنوات وإخراج أجره الفساد وثمن الأدوية
وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه ، وهذا أيضاً مؤيد مسلك الترجيح
في مسألة الترس . لكن هذا تصرف في الأموال ، والأموال مبدلة يجوز ابتدائها
في الأغراض التي هي أهم منها ، وإنما المحذور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك .

فإن قيل : فبأى طريق بلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين ، فإن كان حد الشرب
مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة ؟ وإن لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا إلى الشبه
بحد القذف ؟ قلنا : الصحيح أنه لم يكن مقدراً ، لكن ضرب الشارب في زمان رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الثياب فقدر ذلك على سبيل التعديل والتفويض
بأربعين ، فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوا والتعزيرات مفروضة إلى رأى الأئمة فكأنه
ثبت بالإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة ، وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب بعد
أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة . ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول

الله صلى الله عليه وسلم إلا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا الشرب مظنة للقذف لأن من سكر هذى ، ومن هذى افترى ، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النور مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل ، لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني فليس فيما ذكره مخالفة للنص بالمصلحة أصلاً .

فإن قيل : فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته ، وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة أفسخ نكاحها للمصلحة أم لا ؟ وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الآخر . ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرمة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى ؟ . وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين وتوقفت عدتها وبقيت بمنوعة عن النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكفي بتربص أربع سنين ؟ وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعاً ؟ .

قلنا : المسألتان الأوليان مختلفان في محل الاجتهاد ، فقد قال عمر : تنسكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر ، وبه قال الشافعي في القديم ، وقال في الجديد قصبر إلى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها لأنها إن حكمتا بموته بغير بينة فهو بعيد ، إذ لا تدراس الأخبار أسباب سوى الموت ، لا سيما في حق الخامل الذكر النازل القدر ، وإن فسخنا فالفسخ إنما يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وهيوب من جهة الزوج من إعسار وجب وعنة فإذا كانت النفقة دائماً فتأيته الامتناع عن الوطء . وذلك في الحضرة لا يؤثر كذلك في الغيبة . فإن قيل سبب الفسخ رفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبها أيضاً ودفع الضرر عنه واجب ، وفي تسليم زوجته إلى غيره في غيبته ، ولعله محبوس أو مريض معذور ، إضرار به فقد تقابل الضرران . وما من ساعة إلا وقدم الزوج فيها يمكن ، فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض ، وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين ، ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر إمضاء العقد فليس ذلك

حكماً بمجرد مصلحة لا تمتنع بأصل معين ، بل تشهد له الأصول المبينة . أما تباعد
الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يلقنا خلاف عن العلماء ؛ وقد أوجب
الله تعالى التبرص بالأقراء إلا على اللأني يثنى من الحيض ، وليست هذه من الآيات
وما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهي شابة ، فتل هذا القدر النادر لا يسلطنا
على تخصيص النص ، فإننا لم نر الشرح يلتفت إلى النواذر في أكثر الأحوال ، وكان
لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهي أربع سنين ؛ لكن لما أوجبت العدة
مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد اهـ .

وخلاصة قوله : أن القول بالمصالح المرسله عند معارضتها لحكم شرعي مستفاد
من نص أو إجماع محل نظر وتردد ، وهو يراها صالحة للاعتبار متى كانت ضرورية
قطعية كلية ، وفيما عدا ذلك لا تعتبر . فلا يمكن بها تخصيص النصوص العامة فنعلا
عن إلغائها ، ولا يريد الغزالي بالقطعي ما يفيد ظاهر اللفظ من أنه ما لا يتصور
خلافه . بل ما غلب على الظن بدليل أمثله وما قاله أثناء كلامه . إن كان جمهور
الأصوليين ينفون القول بالمصالح المرسله . فإن معظم الفقهاء في استنباطهم كثيراً
ما يقولون عليها ، وسلفهم في ذلك هم ابن الخطاب رضي الله عنه ، فإنه اعتبر هذه
المصالح في كثير من اجتهاداته ، فهو الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن
عدم من المستحقين ، وأسقط الحد عن السارق عام المجاعة ، وترك التغريب في الزنى
بعد أن لحق أحد المغريين بالروم وتنصر ، وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً
بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وصدر من
إمارته كما روى ذلك مسلم في صحيحه ، وله من ذلك كثير . وقد وافقه في بعض هذه
الاجتماعات جميع الفقهاء ووافقه بعضهم في شيء منها ، ولكننا نرى — كما يقول
الغزالي — أن الاسترسال في هذا الباب حرج ، ونقول إن المصالح المرسله يجب أن
تعتبر ما دامت لا تعود على نص بالإبطال ؛ وإن أبطلت أو خصصت فلا تعتبر إلا
عند الضرورات الكلية المتينة . أما إذا كان الوصف لا يشهد له أصل معين بأي
اعتبار ولا إلغاء فلا يعتبر قولاً واحداً ، وهذا هو الذي يسمونه المناسب المرسل
الغريب . ومثله ما إذا دلت الأصول على إلغاء الشارع اعتباره كما ورد أن يحيى بن يحيى

المليّ أفتى خليفة الأندلس — وقد جامع في نهار رمضان — بأن يصوم ستين يوماً ولم يفته بالتخير بين أنواع الكفارات ، كما هو منزهب مالك ، لأن الصوم أشق عليه وليس في إيجاب العتق عليه عقوبة لسهولته فإن هذا الوصف وهو كون الكفارة أشق دلت الأصول على إلغائه في التشريع وأوضح أصول الدين أن لا حرج في الدين (ما يريد الله ليكمل عليكم في الدين من حرج) فتل هذا التعليل ملغى ؛ والله أعلم ..

وبما تقدم يظهر أن مجرد مناسبة الوصف للحكم لا يصلح لجملة علة له ، وإن كانت شرطاً في جميع العلل المستنبطة ، وإنما لم تكن المناسبة كافية للعلة لأنه لا يلزم من مناسبة الوصف للحكم أن يكون الشارع جملة علة له بدليل التخلف في الأوصاف المناسبة في معلوم الإلغاء ، فلا يجوز العمل بالوصف المخال إلا بعد أن يقوم الدليل على اختياره إلا إذا كان ذلك الوصف مناسباً لمصلحة ضرورية ، فإنه يجوز العمل به عند الجميع .

تقسيم العلة :

قسم الحنفية العلة إلى سبعة أقسام :

(١) ما كان له اسماً ومعنى وحكماً . والمراد بالعلة الاسمية أن تكون العلة موضوعاً لموجبها أو أن يضاف إليها الحكم . وبالعلة الحكيمة أن يتصل بها الحكم من غير تراخ وبالعلة المعنوية أن يكون لها تأثير في شرعية الحكم وهذه هي العلة التامة ومثلوا لها بالبيع الصحيح للملك .

(٢) العلة اسماً فقط كالإيجاب المعلق بشرط فإنه موضوع لموجبها وبضاف الحكم إليه بعد وجود الشرط ، لكنه لا تأثير له في الحكم بدون الشرط ولا يتصل الحكم به .

(٣) العلة اسماً ومعنى كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف كلاهما موضوع للملك ومؤثر فيه لكنه لا يتصل به الحكم لما منع ، ولذلك إذا زال المانع ثبت الحكم من وقت الإيجاب ، فيملك المشتري المبيع بولده الحادث بعد العقد وقبل زوال المانع . ومن هذا النوع الإيجاب المضاف إلى وقت كقوله : لله على أن أتصدق بدرهم غداً -

ولما لم يكن علة حكما لم يلزمه التصديق حالا ولكونه علة اسما ومعنى جاز التعجيل ، ومنه النصاب إلا أن للنصاب شبا بالسبب لأنه يتراخى حكمه إلى ما يشبه العلة وهو الحول الذى أقيم مقام النماء : وليس الحول علة وإلا كان النصاب سببا محضاً ، فإن السبب هو ما توسط بينه وبين الحكم علة مستقلة . ولما فى النصاب من العلية جاز التعجيل ، وما يشبه السبب من أعلل مرض الموت ، فإنه علة الحجر عن التبرع بما زاد عن تلك المال لحق الوارث ويشبه السبب لأن الحكم إنما ثبت به إذا اتصل به الموت لأن العلة مرض يميت وذلك معدوم فى الحال ولذلك لم يثبت الحجر فيملك المتبرع له ما أعطى حالا ولا يحتاج لتخليك جديد لو برى . فإن مات ظهر أنه تصرف بعد الحجر فيتوقف على إجازة الورثة .

ومنه الترية فإنها علة لوجوب الحكم بالرجم فى الزنى ولكنها بمعنى علة العلة عند الإمام ، فإن الشهادة لا توجب الحكم دونها . وعلة العلة بمنزلة العلة فى إضافة الحكم ولذلك لو رجح المزكون عن تركيتهم ضمنوا الدية عند الإمام وإنما أضيف الحكم إلى الشهادة لأن الترية إنما هى وصف لها .

وكل علة لعلة توجب حكما فهى علة تشبه السبب ، ويقال لها سبب فى معنى العلة : أما كونها علة فلأن العلة لما كانت مضافة إلى علة أخرى كان الحكم مضافا إلى الأولى بواسطة الثانية ، فهى كعلة توجب الحكم بوصف لها فيضاف الحكم الأولى دون صفتها وأما شبيهتها بالسبب فلأنها لا توجب الحكم إلا بواسطة والعلة الحقيقية لا تتوقف على واسطة ومثال ذلك شراء القريب فإنه علة للملك الذى هو علة العتق .

(٤) علة معنى وحكما كآخر أجزاء العلة المركبة فإن الحكم لا يضاف إليه وحده فلم يكن علة اسما ، لكن له دخل فى التأثير ، ويتصل به الحكم .

(٥) علة اسما وحكما وهى كل مظنة أقيمت مقام حقيقة المؤثر كالسفر والمرض للتبرع فإن المؤثر فيه إنما المشقة ، وكانوم للحدث فإن المؤثر إنما هو خروج النجس ؛ إلا أن النوم لما كان علة فى سببه وهو الاسترخاء أقيم مقامه ، فكان علة اسما لإضافة الحديث إليه .

(٦) علة معنى كأحد أجزاء العلة المركبة غير الأخير لأن له دخلاً في التأثير ، لكن لا يضاف إليه الحكم ولا يتصل به .

(٧) علة حكماً كاشتراط في تعليق الإيجاب فإنه يتصل به حكم لكن ليس مؤثراً فيه ولا يضاف إليه .

شروط العلة :

قد علم مما تقدم أن للعلة شروطاً لازمة متفقاً على اشتراطها وهي الظهور والانضباط لأنها معرف للحكم والمعروف يلزم أن يكون كذلك ، والمناسبة لأنها إما الحكمة في تشريع الحكم وإما مظنة تلك الحكمة وبقيت شروط اختلفت في لزومها وما نحن نبيها مع بسط آراء المخالفين فيها :

(١) ألا يكون الحكم وجودياً والوصف المعلل به عدى . قال المشترطون : إن معنى العلة الوصف المناسب لشرعية الحكم . والعدم إما عدم مطلق وإما عدم مضاف . فالعدم المطلق لا يصلح أن يكون علة كما هو ظاهر وأما العدم المضاف . فإن كان مضافاً لوصف في شرعية الحكم ، معه مصلحة فهو مانع من الحكم لا علة له لعدم تلك المصلحة كما لو قيل : يحرم الابن لعدم إسكائه ، وإن كان مضافاً لوصف في شرعية الحكم معه مفسدة فعدم ذلك الوصف عدم مانع من الحكم ، وعدم المانع ليس مقتضياً لأنه ليس مناسباً ولا مظنة مناسب فلا بد من مقتضى كما لو قلت : أعطيت قرشاً لعدم المانع ، واللازم أن يقال لفقره وعدم المانع .

وإن كان مضافاً إلى وصف يتناقى ما يناسب شرعية الحكم كما لو قلت : يفطر لعدم الراحة ، فيمكن أن يقال إن عدم التناقى للناسب مظنة المناسب فيصلح علة ، ولكن ذلك غير صحيح ، لأن المناسب الذي عدم ما يتناقى مظنة لوجوده إن كان وصفاً ظاهراً متضبطاً كان هو العلة الحقيقية ويعنى عن تلك المظنة ، وإن كان خفياً فتقيضه خفى مثله لاستواء التقيضين وضوحاً وخفاءً فلا يصح للعلة .

وإن كان مضافاً لوصف لا يتناقى المناسب فوجوده وعدمه سواء ، فليس عدمه

بخصوصه أولى بالعلية من وجوده كما لو قلت : يفطر لعدم صديق مجلس
بجانبه — لا يتأني المشقة ، فوجوده وعدمه بيان ، وهذا الدليل يمنع التعليل بعدم
مطلقا سواء كان الحكم وجوديا أو عدميا ، ولذلك اختار ابن المهام منع التعليل
بالعدم على أى حال : وقال إن كل موضع علل فيه بالعدم فإن التعليل فيه لفظي ،
والعلة الحقيقية هي الوصف الوجودي المتضاد لذلك عدم ومن هذا التعليل اللفظي
ما يعللون به عدم الحكم لعدم العلة كما قال محمد : لا يضمن ولد المنصوب لأنه لم
ينضب ، وكما في قول الإمام : لا خمس في العنبر لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب
فهو تعليل لفظي لأن غايته أن لا حكم لعدم وجود العلة ، وليس هذا في شيء من
التعليل المبحوث عنه .

وقال قوم : يجوز التعليل بالوصف العدمي لأنه يقال : ضرب فلان خادمه لأنه
لم يمتثل ، فعلل الحكم الوجودي بالعدم ، ويقال إن القرآن معجز للتحدى وعدم
المعارض ، والجواب عن الأول أن العلة في الضرب إنما هي الكف عن الامتثال
وهو وجودي ، وعن الثاني أن عدم المعارض إنما هو شرط لاجزاء علة ، ولو سلبت
جزئته فجوابه أن هذا ليس من العلل المبحوث عنها في باب القياس وهي الأوصاف
المناسبة لشريعة الأحكام ، وإنما هذا وأمثاله من المعارف .

(٢) ألا تكون العلة المستنبطة قاصرة ، ومعنى قصورها ألا توجد في محل آخر
يقاس على الأصل ، واختار ابن المهام أن ليس بشرط لأن معنى تعليل الحكم بعلة
قاصرة على محله ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف ، وهذا الظن لا يندفع بسبب
القصور وقد اتفقوا على صحة هذا التعليل في العلة المنصوصة .

اعترض المانعون بأنه لا فائدة من التعليل بالقاصرة إذ لا يوصل إلى تعدية
الحكم الذي هو المقصود من القياس ؟ وجوابه : أن تعليل الأحكام ليست فائدته
منحصرة في تعديتها ، بل هناك فائدة أخرى وهي معرفة حكمة التشريع ، وبالنأمل نجد
هذا الخلاف لفظيا ، لأن المانع إنما بمنه بصفته قياسا إذ لا قياس مع قصور

الوصف والمجوز يجوز بصفته إبداء لحكمة شرعية الحكم وليس هذا ولا ذلك محل نزاع لأنه لا قياس بدون علة متعددة ولا مانع من إبداء علة الحكم .

(٣) عدم النقص في العمل المستنبطة ومعنى النقص تخلف الحكم في أحد المحال مع وجود العلة ، وقال بعض الأصوليين : لا يمنع تخلف الحكم عن العلة لوجود مانع أو عدم شرط في المستنبطة والمنصوصة ، وغتار المحققين أنه لا يقدح تخلف الحكم في المستنبطة إذ تعين المانع من وجود الحكم في محل النقص ، فإن كانت منصوصة بنص عام يدل على العلية في محل النقص ، وكان الحكم فيه على خلاف ذلك ، فذلك العلة قد رأتها لمانع ، وإن كانت منصوصة بنص يدل على العلية في غير محل النقص فلا تعارض ، وبناء على ذلك لا يعمل بعلة منقوضة بلا مانع ، ويجوز إن كان التخلف لمانع لأن معنى هذا تخصيص لمعوم دليل الحكم ويجب قبول التخصيص كما لو كان باللفظ لأن تخصيص العلة معناه أن الوصف يوجب الحكم في محال لوجودها إلا محل المانع ، والمانع هو دليل التخصيص .

وإذا قيل : إن العلة هي جملة ما يتوقف عليه الحكم من الوصف ووجود الشرط وعدم المانع لم يكن هناك معنى لتخصيص العلة ورجع الخلاف لفظيا .
وقد قسم القائلون بتخصيص العلة من الحنفية المانع إلى خمسة أقسام :
الأول - ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر والمانع عدم المحلية .

الثاني - ما يمنع تمامها في حق غير العاقد وهو ذو الولاية ، كبيع مال الغير فإن العلة تامة في حق العاقد وهو الفضولي حتى لم تكن له ولاية الإبطال ولم تتم في حق ذي الولاية حتى كان له إبطاله .

الثالث - ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع أن يملك المشتري المبيع وإن انعقد البيع في حقهما على التام .

الرابع - ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الحكم وهو الملك ، لكن لا يتم بالتقبض مع ثبوت الخيار ويمكن المشتري من الفسخ بلا قضاء ولا رضا البائع .

الخامس - ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تماماً ، ولا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض إلا بتراض أو قضاء .

(٤) ألا تكون العلة مكسورة ، والكسر هو نقض الحكمة التي كانت العلة مظنتها ، ومعنى نقضها أن توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها حكم كالترخيص بقصر الصلاة لعله السفر وهو مظنة المشقة التي شرع القصر لتخفيفها ، ثم نظرنا في ذى الصنعة المشقة المقيم فوجدناه لا يرخص له في قصر * لآلة مع وجود الحكمة ، وهي المشقة ، فمن يرى الكسر قادحاً في العلة يمنع صحة علية السفر ، والصحيح أن عدم الكسر ليس شرطاً ، وأن الكسر لا يقدح في صحة العلة ، لأن الشارع لما رأى الحكمة بما يخفى ، أو بما لا يضبط ناط الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة هي مظنات تلك الحكم ، فصار الاعتبار لتلك الأوصاف ، لأن الحكم لا يصلح مناطاً للأحكام لحفظها أو عدم انضباطها ، فإذا رأى في البكر حياة يمنحها من إبداء زايها في أمر الزواج فجعل إذنهما سكوتها تم وجدنا ثيباً هي أوفر حياة لظروف أخرى لم يجعل إذنهما سكوتها . وإلا يمكن أن توضع في الشرائع قواعد عامة ، أما القاطع بانتفاء الحكمة مع وجود المظنة فقد تقدم الكلام فيه ، وعندهم معنى آخر يطلقون عليه اسم النقض المكسور ، وهو أن تكون العلة ذات جزئين مثلاً فينقض بعضها باعتباره مستقلاً بالحكمة ومثاله ما إذا استدل شافعي على إبطال بيع المبيع الغائب معللاً ذلك بأنه مبيع مجهول الصفة فهو باطل قياساً على بيع شيء غير معين ، فينقض المعارض هذه العلة مقتصرأ على الجهالة بأنها وجدت في المرأة يعقد عقد الزواج عليها ، وهي مجهولة للزوج ، والعقد صحيح باتفاق ، مثل هذا لا يقدح في العلة إلا إذا أضاف المعارض إلى ذلك إلغاء الجزء المتروك لأنه يكون حيثئذ بمثابة ترديد بين أن تكون العلة بمجموع الوصفين ، وذلك غير صحيح لإلغاء أحدهما ، وأن تكون العلة ماسوى الملفى فتكون منقوضة .

(٥) أن تكون العلة منمكسة والعكس أن ينتفى الحكم عند انتفاء العلة ، واشتراط الانعكاس مبنى على أن العلل المستقلة لا تعدد ، فتي انتفت العلة انتفى الحكم بالضرورة لأنه يكون بلا باعث ، فاما المجوزون لتعدد ما فلا يشترطون الانعكاس ، لأنه لا يلزم عن انتفاء هلة أخرى ، وهذا مختار المحققين ، وقال القاضى : يجوز التعدد إذا كانت

(تنبيه) اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط ، وتخريج هذا هو الذي يجرى فيه الخلاف الآتي بين فقهاء المسلمين .

وعندهم نوع من الاجتهاد في العلال يسمونه تنقيح المناط ، بأن يضيف الشارع الحكم إلى محل وينوطه به ، وتفتقرن به أوصاف لامدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم . مثله لإيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالواقع مع أهله فلنا نلتحق به أهرائياً آخر بقوله عليه الصلاة والسلام « حكي على الواحد : حكي على الجماعة ، أو بالإجماع أن التكليف يعم الأشخاص وملتق به التركي والمجسي ، لانا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لاواقع أعرابي ، وتلتق به من أفطر في رمضان آخر لانا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان ، لاحرمة رمضان الذي حصلت فيه الحادثة ، ولو وطئ أمته أوجبنا عليه الكفارة لانا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لامدخل له في الحكم بل يلتحق به الزنى لانه اشتد في هتك الحرمة ، هذه كلها إلحاقات معلومة سببها حذف ما علم بعادة للشرع أنه لامدخل له في التأثير ، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظهرنا كإيجاب الكفارة بالآكل والشرب ، إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم فيعم ما يماثل الجماع ، ويمكن أن يقال : الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه كفارة وازعة بخلاف الآكل ، وهذا محتمل .

ويفهم من ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون بعد أن يعرف المناط بالنص لا بالاستنباط ، ولذلك أقرب به أكثر منكرى القياس ، وهناك نوع ثالث من الاجتهاد ، وهو تحقيق المناط وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء في جوازه وهو أن يعرف الحكم وعلة ثم يراد تحقيق استيفاء الأشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرها كما يقال : شهادة العدل مقبولة فنمناط القبول العدالة وتحقيق وجودها في الشاهد راجع إلى اجتهاد القاضى ، وربما قيل : إن تحقيق المناط لا يستغنى عنه فقيه ولا هامى .

بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبيهة ، والمراد بذلك العلة المستنبطة المعتبرة ، أما إن كان بطريق التأثير على مادل النص أو الإجماع على كونه علة فاقتران أخرى بها لا يفسدها ، كالبول والمس . ولخوالة والعمومة في الرضاع ، إذ دل الشرع أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها . أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى . مثاله من أعطى إنساناً فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللنا به ، وإن وجدناه قريباً عللنا بالقرابة ، فإن ظهر لنا الفقر بعد القرابة أمكن أن يعمد الإعطاء للفقر لا للقرابة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك . لأن تمام الظن بالسبر ، وهو أنه لا بد من باعث على العطاء ولا باعث إلا الفقر فإذا هو للبائع ، أو لا باعث إلا القرابة فإذا هو الباعث . فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبر وهو أنه لا باعث إلا كذا . وكذلك عتقت بربرة تحت عبد ، تخيرها النبي صلى الله عليه وسلم ، فيقول أبو حنيفة : خيرها لملكها بنفسها ولزوال قهر الرق عنها فإنها كانت مقهورة في النكاح . وهذا مناسب فينبى عليه تخيرها . وإن عتقت تحت حر فقلنا لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجرى ذلك في الحر فكيف يلحق به ؟ وإمكان هذا يقدر في الظن الأول فإنه لا دليل عليه إلا المناسبة ودفع الضرر أيضاً وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا إلا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين . ثم قال : والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته اتحاد العلة وإلا انقطع شهادة الحكم للعلة ، وما لا يفتقر إلى السبر كالأثر فوجوده علة أخرى لا يضر ، وكما يجوز تعدد العلل لحكم واحد يجوز أن تكون العلة الواحدة باعثة على أحكام متعددة كالقتل الخطأ للدية والكفارة . ولا معنى لقول المانعين : إن في ذلك تحصيل الحاصل ، لأن المصلحة حصلت بالحكم الأول إذ أن ذلك إنما يكون صحيحاً لو كان المترتب على المعنيين مصلحة واحدة ، وليس هذا بلازم .

(٦) ألا تكون للعلة متأخرة عن حكم الأصل ، لأنها لو كانت متأخرة عنه لكان تشريع الحكم بلا باعث وأن الحكم لم يشرع لها . ومثل ذلك أن تعال ولاية الأب على صبي جن بالجنون ليقاس عليه الكبير المجنون ، فهذا التعليل غير صحيح ، ثبوت الولاية قبل الجنون .

(٧) ألا يلزم من التعليل بها إبطال حكم الأصل ، فإن كان كذلك بطلت العلة دون الحكم ومثل هذا ما إذا أوجبت زيادة فيه .

(٨) ألا تكون معدية في الفرع حكما يخاف نصا أو إجماعا فيه ولا رأى صحابي كذلك . وهذا إنما يلتزمه من يقدم قول الصحابي على القياس لظنه أنه إنما قال الحكم في الفرع عن سماع ، والنص مقدم على القياس . وقد يعارض بأن الصحابي ربما استنبط حكمه من قياس الفرع على أصل آخر . وأجيب بأنه احتمال ضعيف . وهذا الجواب محل نظر لأن النص المعلوم إذا قدم على القياس فذلك مفهوم ، لكن لا معنى لأن يقدم على القياس نص محتمل (انظر الاحتجاج بقول الصحابي) .

(تنبيه) يجوز أن تكون العلة حكما شرعيا كقولنا : بطل بيع الخمر لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس . ويجوز أن يكون وصفا عارضا كالشدة المطربة في الخمر أو لازما كالطعم والتغذية والصغر ، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة ، أو بوصفا مجردا أو مركبا من أوصاف كالقتل العمد العدوان .

مسالك العلة :

مسالك العلة هي طريق إثباتها ، وقد تقدم أن مجرد مناسبة الوصف لا يكفي . بل لابد من دليل على الاعتبار . وهما هي الأدلة :

(أولا) الإجماع في عصر من العصور على علية الوصف ، وإذا كان الإجماع قطعيا وطريق وصوله لإينا قطعيا ووجود العلة في الفرع كذلك ، ولم يكن هناك معارض كان ثبوت الحكم في الفرع قطعيا ، وإلا فهو ظني .

(ثانيا) النص وهو قسمان ، صريح . والصريح مراتب :

(أ) ألفاظ تفيد العلية ولا تحتمل غيرها ، نحو : لمة كذا ، أو لأجل كذا ، أو كي يكون كذا ، أو إذن يكون كذا .

(ب) ألفاظ ظاهرة في العلية وتحتمل غيرها كاللام ، والباء ، وإن الشرطية وإن الناصبة ، وإن وأن الناصبتين .

(ج) ألفاظ لم توضع للتعليل وإنما تفيده من خارج كالفاء الداخلية على الوصف أو على الحكم لأنها موضوعة للتعقيب ، وإنما تفيد العلية من جهة الترتيب .

(د) ألفاظ كالسابقة إلا أنها وردت في لفظ الراوى لا في لفظ الشارع لاحتمال الخط من الراوى ، ولكن هذا الاحتمال لا ينفى الظهور .

وغير الصريح هو المعبر عنه بالإيحاء والتثنية ، هو ترتيب الحكم على الو . فيضهم لغة أن الو . حلة لذلك الحكم ، وإلا كان هذا الترتيب مستبعداً من المتكلم العارف بمواقع التراكيب . ومنى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم وإلا كان عبثاً وهو منزّه عنه . ومن الإيحاء لا يقضى القاضي وهو غضبان فإنه يرى إلى أن اللمة في النهي إنما هو الغضب . فإن ذكر الوصف وحده وطوى ذكر الحكم نحو : (أحسل أقه البيع) حيث ذكر الحل وطوى ذكر الصحة ، أو ذكر الحكم وحده ولم يذكر الوصف فليس بإيحاء عند من يشترط ذكرهما ، ومن الإيحاء أن يفرق النص بين الحكمين بذكر وصفين نحو : « لا يرث القاتل » بعد ثبوت عموم الإرث له ولغيره ، أو يفرق بينهما في ضمن غاية نحو : (ولا تقربوهن حتى يطهرن) . أو في ضمن استثناء نحو : (فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون) أو في ضمن شرط نحو : فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم .

(ثالثاً) السير والتقسيم ، ومعناه تحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون حلة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته كما يقال : حرم الربا في البر ، ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم من موقعه ، ولا علامة إلا العلم أو القوت أو الكيل ، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فشيء العلم ، لكن يحتاج هنا إلى إقامة الدليل عن أمرين : أحدهما لا بد من علامة إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى علامة وحلة ، فيقال : ليس كذلك لأنه إذا صار دقيقاً وخبراً وسوقاً بقي حكم الربا مع زوال اسم البر ، فدل على أن مناط الربا أمر أهم من اسم البر . الثاني أن يكون السير حاصراً

للأوصاف فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة ، وقد يوافق على ذلك مناظره
وقد لا يسلم له الحصر ، وحينئذ يكفيه أن يقول : هذا منتهى قدرتي في السبر فإن
شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني ، وإن اطلعت على علة أخرى لزمك التنبية
عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها .

وطرف الحذف هي :

أولاً — إلغاء الوصف المحذوف ، ويكون ذلك ببيان أن الحكم قد ثبت
في محل آخر بالوصف المستقبلي وحده ، والمحذوف لا أثر له ، ولما كان في هذا
إثبات وعدم عليه الوصف بثبوت الحكم دونه في محل أشبه نقي العكس به لأنه
إنما يكون إياه إذا أردنا بالإلغاء أنه لو كان المحذوف علة لانتفي الحكم عند
انتفائه ، وذلك غير مراد وإنما المراد لو كان المحذوف جزء العلة فالمستقبلي جزؤها ،
ولو كان كذلك لما كان المستقبلي مستقلاً بالحكم ، وقد ثبت استقلاله ، وإنما يرد
على هذا اعتراض آخر ، وهو أن الوصف المستقبلي إذا استقل بالحكم الملغى
في محل فليكن ذلك المحل أصلاً يقاس عليه من أول الأمر ولا داعي إلى هذا
التطويل ، كما لو أراد أن يقيس الذرة على البر في الربوية ، فقال إن العلة إما
العلم وإما القوت وإما الكيل ، والقوت باطل لثبوت الربا في الملح وليس بقوت
فيقول المناظر : فقيس على الملح ابتداء تستغنى عن ذكر البر وإبطال علة وصف
القوت فيه ، وقد يجاب عن هذا بأنه ربما كانت في الملح صفات آخر ليست في البر
فيحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر أو أكثر .

(ثانياً) بيان أن هذا الوصف الذي يريد إلغاء طردى ، من جنس ما علم
عن الشارع إلغاؤه مطلقاً كالطول والقصر ، فإنه لم يعتبر في القصاص ، ولا الإرث
ولا العتق ولا الكفارة أو بالنسبة إلى هذا الحكم وإن اعتبره في غيره كالكفارة
والأئونة في العتق فإن الشارع وإن اعتبرهما في الشهادات والأفضية وولاية النكاح
والإرث ، علم منه إلغاء الاختلاف بهما في العتق .

(ثالثاً) ألا تظهر للوصف الملقى مناسبة ، ومعنى ذلك ألا يقوم البرهان على أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من الاعتبارات سابقة ، وذلك لأن هذا المسلك وحده لا يكفي في العلية دون أن يثبت هذا الاعتبار فلا بد أن يكون من قسم الملائم لا الغريب .

(رابعاً) الدوران ، ويسمى الطرد والعكس . والوصف الدائر هو وصف يوجد الحكم مع وجوده ، وينتفي عند انتفائه وهذا المسلك نفاه الحنفية والمحققون من غيرهم . وذلك لأن الوجود عند الوجود طرد محض ، ولا معنى للرد إلا السلامة عن مفسد واحد وهو النقص ، فهو كقول القائل : زيد عالم ، لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ، ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل . والحق أنه لا يعلم عالماً بانتفاء دليل الجهل وكونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم ، بل يترقب فيه إلى ظهور الدليل ، وإذا ثبت أن وجود الحكم عند وجود الوصف لا تأثير له ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لأنه ليس بشرط في العلة الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ، ولأن زوال الحكم عند زوال الوصف قد يكون لأن الوصف ملازم للعلة كالرأحة في الخمر أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة ، أو شرطاً من شروطها ، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها . فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم ، والحق أن الوصف الدائر مع الحكم إذا كان مناسباً فإن ذلك يفيد الظن بعليته .

قال ابن الهمام : وقيل منشأ الخلاف فيه عدم أخذ قيد صلاحية الوصف . أما معه ، وهو مراد ، فلا خفاء في حصول ظن عليته بالدوران بخلاف ما لم يظهر له فيه مناسبة كالرأحة للتحريم .

قياس الشبه :

اضطرب الأصوليون في تعريف الشبه ، واختار في تعريفه أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته ، وإنما يناسبه لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته ويبان ذلك أننا نقدر أن الله تعالى في كل حكم مصادرة مناسبة للحكم ، وربما لا يطلع على عين تلك

المصلحة ، لكن يطلع على وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة ، فهو ممتاز عن المناسب بأن المناسب هو الذى يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم ، وممتاز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المظنونة للحكم ، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالها . وأما التشبيه فهو الجمع بين الأصل والفرع بوصف ليس علة للحكم ، ولكنه مظنة المصلحة التى تناسب الحكم ، أما قياس العلة فهو الجمع بين الأصل والفرع بما هو علة . قال الغزالي : ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إلى قياس الشبه ، إذ يفسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية . ومثال قياس الشبه قول أبي حنيفة : مسح الرأس لا يتكرر ، تشبيهاً له بمسح الخف والتميم ، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار ، وهذه العلة التى فى الأصل قال أبو زيد : إنها من المؤثر ، وغلطه الغزالي فى ذلك . قال : إذ ليس يسلم الشافعى أن الحكم فى الأصل معلل بكونه مسحاً ، بل لعله تعبد ولا فائدة له ، أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا والنزاع فى علة الأصل ، وهو أن مسح الخف لا يستحب تكراره . أيقال إنه تعبد لا يعمل أو لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف ؟ أو لأنه وظيفة تعبدية ترميزية لانفيد فائدة الأصل إذ لا نظافة فيه لكن وضعه لكيلا تركز النفس إلى الكسل . أو لأنه وظيفة على بدل محل الوضوء لا على الأصل ؟ فمن سلم أن العلة المؤثرة فى الأصل هي المسح يلزمه . فالشافعى يقول : أصلى يؤدي بالماء فتسكر كالأعضاء الثلاثة ، فكأنه يقول : هي إحدى الوظائف الأربع فى الوضوء والأشبه والتسوية بين الأركان الأربعة ، ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة فى العلتين على المذهبين ، ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين فى تحريك الظن إلى أن يرجع . وهذا الوصف يحتاج فى إثبات عليته إلى مسلك من المسالك المتعبرة . فإن ثبت بواحد منها كان علة ولا معنى لإنكاره ، وإذن يرجع الشبه إلى إثبات عليته وصف ليس مناسباً بذاته بأحد المسالك المتعبرة ، وإذا لم يقدّم دليل على اعتباره فالظاهر أنه لا يكفي للإلحاق ولا يمكن للجمهد — خصوصاً إن كان مناظراً — أن يعتمد على مجرد الشبه ويصح بذلك من يعترضه .

السبب والشرط في إضافته الحكم :

قد علم أن السبب ما يفضي إلى الحكم بدون تأثير فيه ، ويجب أن تتوسط العلة بينه وبين الحكم وهو فوهان :

الاول — سبب تضاف إليه العلة كما إذا ساق إنسان دابة فعدت فوطشت إنسانا فقتلته فإن علة القتل هي وطء الدابة والسبب هو السوق ، وإنما كان سبباً لآلة لأنه لم يوضع التلف ولم يؤثر فيه بل هو طريق إليه ولكن العلة تضاف إليه فيقال : لهذا السبب سبب في معنى العلة ويعطى حكمها فيما يرجع إلى بدل التلف وهو الدية لا إلى ما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا قصاص عليه ولا يحرم من الميراث ، ومن ذلك الشهادة على القاتل حتى استحق القصاص بهذه الشهادة ، فهذه الشهادة سبب لأنها لم توضع للقصاص ، ولم تؤثر فيه ، وإنما هي طريقة ؛ لكن فيها معنى العلة لأنها مؤدية إلى القتل بواسطة إيجابها القضاء على القاضى ، فإذا رجع الشهود عن شهادتهم ضمنوا الدية لأنها بدل المحل ولا يقتصص منهم ، ومن ذلك وضع الحجر في الطريق وإشراع الجناح وإبقاء الحائط المائل بعد الإنذار الشرعى .

الثانى — سبب لا تضاف إليه العلة لكون العلة فعل مختار كما إذا دل إنسان سارقاً على مكان المال فسرقة ، فالعلة هي فعل السارق ، والسبب هو الدلالة ، وفعل السارق لا يضاف إلى الدلالة لأنه فعل مختار . ومثل هذا هو السبب الحقيقي ، وهو لا يوجب ضماناً فلا يضمن الدال ، وإذا دل إنسان غزاة على غنيمة فغنمها لا يشاركهم فيها لأن الفعل منقطعة نسبه إلى السبب، وإذا دفع إنسان سكيناً إلى صبي فقتل الصبي نفسه بها لا يضمن الدافع ، وفي هذا نظر ؛ لأنه لا يبعد عن سوق الدابة ، ولعلمهم يريدون الصبي المميز ، وإذا قال إنسان لآخر : تزوج فلانة فهي حرة فاعتز بذلك وتزوجها ثم وجدت أمة فلا يضمن الغارق قيمة الولد لسيد الأمة لأن الإخبار سبب محض للاستيلاء وقد وجدت بعده العلة وهي عقد النكاح الذى بإشراء الزوج ، ولا يرد على هذا ضمان المودع إذا دل السارق على مكان الوديعة فسرقتها لأنه إنما يضمن في الحفظ الذى عهد إليه والتزمه بعقد الإيداع ؛ ولا يرد أيضاً ضمان

المحرم إذا دل صائدا على صيد الحرم فصاده لأنه إنما ضمن بسبب إزالته لأمن الصيد الذى التزمه بإحرامه ، فكل من الصائد والدال مباشر للجريمة . أما إذا دل الحلال شخصا على صيد الحرم فصاده فإن الدال لا يضمن لأن أمن الصيد إنما هو بالمكان وهو الحرم وهذا الأمن لم يزل بالدلالة . ومقتضى هذه القاعدة أن السامى بالناس لائمة الجور لا يضمن ، لأن دلالة سبب محض ولكن المتأخرين استحسنوا الفتوى بالضمين لغلبة السعاة قصد الزجر لهم عن السعاية .

وقد يطلق السبب إطلاقا مجازيا على الأقوال المتعلقة على شرط من طلاق واعتاق ونذر إذا كان المعلق عليه مما لا يريد المتكلم أن يكون نحو إن دخلت الدار فأنت طالق ، وإن خالفتك فعبدى حر ، وإن ضربت عبدي فقه على أن أعتقه ، وكذلك يطلق مجازاً على اليمين ، وإنما كان الإطلاق مجازياً لأن هذه الألفاظ ليست مفضية إلى وقوع معناها ولا اليمين مفضية إلى الحنث ، بل هى إبالعكس مراد منها المنع ولكن لما نوع إفضاء فى الجملة ولو بعد حين متى حصل المعلق عليه أو حنث الخالف فى يمينه ، وإذا حصل ما علق عليه أو فعل المحلوف عليه صارت هذه الألفاظ علة حقيقية للوقوع وللکفارة لأنها مؤثرة فيهما ويضاف إليها الحكم : أما السبب فى معنى العلة فليس كذلك لأنه لم يؤثر فى المسبب وإن أثر فى علة .

وقد جعل الحنفية لهذا النوع من الأسباب شها بالعلة الحقيقية حتى إنه لو نجز الطلقات الثلاث بعد تعليق بعضها أو كلها قبل حصول المعلق عليه بطل التعليق لعدم المحلية والعلة تستلزم بقاءها ، وخالفهم فى ذلك زفر ، فقال بعدم بطلان التعليق لأن السبب لا يستلزم بقاء المحل . أما الشرط فقد علم أنه مالا يفضى إلى الحكم ولا يؤثر فيه لكن يتوقف وجود الفعل عليه وهو نوعان :

الأول — شرط حقيقى وهو ما يتوقف الشئ على وجوده فى الواقع كالحياة للعالم .

الثانى — شرط جملى . وهو إما شرعى وهو ما يتوقف الشئ على وجوده شرعا كالشهود لصحة عقد النكاح و هارة لصحة الصلاة ، وإما للمكلف وهو ما علق

تصرفه عليه مع إجازة الشرع نحو إن دخلت الدار فأنت طالق ، وهذا ليس شرطا محضا لأن العلة امتنع تأثيرها في الحكم بالتعليق . فالشرط المحض ماحال بين العلة وبين تأثيرها في الحكم .

ولما شابه الشرط العلة في توقف الحكم عليه ولكونه وضع أمانة على وجود الحكم شرعاً أضافوا الحكم إليه أحيانا في العدوان إذا لم توجد حلة تصلح لإضافة الحكم إليها وسموه حينئذ شرطا في معنى العلة ، كما إذا شق إنسان رقبا فيه سائل فسال مافيه ، أو حفر بئرا في الطريق فوقع فيها حيوان فتلغ ، فإن كلا من الشاق وحافر البئر يضمن . لأن العلة في الأولى ، وهي السيلان لا تصلح لإضافة الحكم إليها ، وهو الضمان ، إذ لا تعدى فيه واشتق شرط للسيلان ، فيضاف إليه الضمان ، وعلة السقوط في البئر نقل الساقط . وهو كذلك لا يصلح حلة لإضافة الحكم إليه فأضيف إلى الشرط وهو الحفر ، ومن ذلك ما إذا شهد شاهدان بحصول شرط حلق الطلاق قبل الدخول لحكم القاضي بالطلاق وألزمه نصف المهر ثم رجع الشاهدان فإنهما يضمنان لأن العلة — وهي القضاء — لا تصلح لإضافة الحكم والإلزام ضمان القاضي . ونقل أنه لا ضمان لأن العلة وإن لم تكن صالحة لإيجاب الضمان صالحة لقطعها عن الشرط لأنها فعل مختار .

ويطلق الشرط إطلاقا مجازيا على كل شرط لا يضاف إليه الحكم أصلا كما إذا حلق الطلاق على أسرين نفعل أولها . وقد يقال إن هذا جدير بأن يكون شرطا حقيقة لأن الحكم يتوقف على وجوده من غير تأثير ولا إفضاء ، وهناك شرط فيه معنى السبب وهو ما اعترض بعده فعل مختار ولم يتصل قبل المختار بالفعل الأول ولم ينسب إليه ، كما إذا قيد إنسان هبده بخاء آخر وحل قيده فإن الحال لا يضمن إذا أبق العبد ، ومثله متى ذهب الطير والحيوان فوراً ، لأن هذا كشرط فيه معنى العلة لأن طبع الطير والحيوان الانتقال عند عدم المانع فصار فعله كشق الرق فيضاف التلف إلى الشرط واتفقوا على التضمنين إذا فتح القفص أو الاصطبل على وجه ينفر الحيوان والطير لأن خروجهما إذا منسوب إليه .

(تنبيه) اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط ، وتخرج هذا هو الذي يجرى فيه الخلاف الآتي بين فقهاء المسلمين .

وعندهم نوع من الاجتهاد في العلل يسمونه تنقيح المناط ، بأن يضيف الشارع الحكم إلى محل وينوطه به ، وتقرن به أوصاف لامدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم . مثاله إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله فإننا نلحق به أعرابياً آخر بقوله عليه الصلاة والسلام « حكى على الواحد : حكى على الجماعة » ، أو بالإجماع أن التكليف يعم الأشخاص ونلحق به التركي والعجمي ، لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لاوقاع أعرابي ، وتلحق به من أفطر في رمضان آخر لأننا فعلنا أن المناط هناك حرمة رمضان ، لا حرمة رمضان الذي حصلت فيه الحادثة ، ولو وطئ . أمته أوجبنا عليه الكفارة لأننا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لا مدخل له في الحكم بل يلحق به الزنى لأنه اشتد في تلك الحرمة ، هذه كلها إلحاقات معلومة سببها حذف ما علم بعادة للشرع أنه لا مدخل له في التأثير ، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظهرنا كما يوجب الكفارة بالأكل والشرب ، إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم فيصم ما يماثل الجماع ، ويمكن أن يقال : الجماع بما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه كفارة وازعة بخلاف الأكل ، وهذا محتمل .

ويفهم من ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون بعد أن يعرف المناط بالنص لا بالاستنباط ، ولذلك أقرب به أكثر منكرى القياس ، وهناك نوع ثالث من الاجتهاد ، وهو تحقيق المناط وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء في جوازه وهو أن يعرف الحكم وعلة ثم يراد تحقيق استيفاء الأشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرعاً كما يقال : شهادة العدل مقبولة فمناط القبول العدالة وتحقيق وجودها في الشاهد راجع إلى اجتهاد القاضي ، وربما قيل : إن تحقيق المناط لا يستغنى عنه تنبيه ولا طمى .

تقسيم للأقيسة :

قسم الشافعية القياس إلى جلي وخفي ، فالجلي : ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الفرع والأصل كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق لمن التقويم على من أعتق بعضها ، والخفي ما ظن فيه نفي اعتبار الفارق كقياس النبذ على الخثر في حرمة القليل منه ، لأنه يجوز أن يكون للخمر خصوصية أعطيت بسببها هذا الحكم ، وقسموه باعتبار العلة إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل ، وقد تقدم تعريف كل في محله ، وقسم الحنفية القياس إلى جلي وهو ما تبادر إلى الأفهام ، وخفي هو الاستحسان .

الكلام في الاستحسان :

كثيراً ما يراد لفظ الاستحسان في كلام فقهاء الحنفية ويجعلونه في غالب الأحيان في مقابلة القياس فيقولون : القياس يقتضي الحظر والاستحسان : يقتضي الإباحة فجعلوه دليلاً شرعياً يعارض دليلاً مثله ، ويرجع عليه ، وقد أكبر معارضتهم إطلاق هذا اللفظ لأنهم ظنوه تشريعاً بلا دليل . ومن هنا يقول الشافعي رحمه الله : من استحسن فقد شرع ، وتبعه الأصوليين من المتكلمين في رد الاستحسان وعدوه من الأدلة الفاسدة التي لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام ، ولكن كبار الأصوليين من الحنفية بينوا لهم حقيقة الاستحسان وأنه بعد معرفة حقيقة لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا راجعاً إلى الالفاظ ، قالوا : إن الاستحسان قياس خفي هلته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر ، يعني أن يكون في المحل علة ظاهرة توجب له حكماً إلحاقاً بأصل ووصف آخر خفي يقتضي إلحاقه بأصل آخر ، قال شمس الأئمة : والاستحسان في الحقيقة قياسان : أحدهما جلي ضعيف أثره فسي قياساً ، والآخر خفي قوى أثره فسي استحساناً أي قياساً مستحسناً ، فالترجيح بالآخر لا بالخفاء والظهور ، وقد يقوى أثر القياس في بعض القصول فيؤخذ ، ١٠١ .

ومن هنا انقسم الاستحسان عديم إلى قسمين : الأول ما خفي تأثيره ، والثاني

ما خفي فساد وظهرت صحته ، وقسموا القياس أيضاً إلى قسمين : الأول ما ضعف تأثيره ، والثاني ما ظهر فساد وخفيت صحته ، وأقوى هذه الأنواع الأربعة — هند التعارض — القسم الأول من الاستحسان ويليه القسم الأول من القياس ثم من الاستحسان — مثلاً — سور سباع الطير : القياس يقتضى نجاسته حملاً على سور سباع البهائم ، لأن السور معبر باللحم وكل منهما نجس اللحم ، والاستحسان يقتضى بالطهارة قياساً خفياً على الآدمى لأن كلا غير مأكول اللحم فيقدم الآدمى — لأن القياس قد ضعف مؤثره وهو مخالطة اللعاب بالنفس الماء في سور سباع البهائم وليس كذلك في سباع الطير لأنها إنما تشرب بمناقيرها وهى عظم طاهر فانتفتت علة النجاسة فكان طاهراً كسور الآدمى . وأثر هذا القياس الخفى أقوى من القياس الظاهر . مثال ثان : سجدة التلاوة الواجبة في الصلاة . القياس يقتضى أن يجوز أن يرجع بها في الصلاة فأولياً بالركوع سجدة التلاوة اظهور أن المقصود بهذه السجدة إظهار التعظيم ، وهو وجود في الركوع ولذلك أطلق عليها في القرآن لفظه ، قال تعالى (وخر راكعاً وأناًب) فهذا قياس خفيت صحته ، وهو ضعيف — هر لما يلزم عليه من تأدى المأمور به بغيره ، ومن العمل بالمجاز مع إمكان العمل بالحقيقة ؛ والاستحسان يقتضى بعدم جواز ذلك قياساً على سجود الصلاة فإنه لا ينوب عنه ركوعها ، وهذا المعنى هو صحة الاستحسان الظاهرة ولكن باطنه فاسد لأنه قياس مع الفارق وهو أن الصلاة فيها الركوع والسجود مطلوب كل منهما بطلب يخصه : قال تعالى (اركعوا واسجدوا) فنع أن يتأدى أحدهما في ضمن الآخر . أما سجدة التلاوة فطلبت وحدها وعقل معناها وهو إظهار التعظيم ، وهذا يحصل بما اعتبره الشارع عبادة وهو ركوع الصلاة ، وبذلك ترجح القياس : واستظهر ابن الهمام أن الذى قدم هنا هو الاستحسان لأن علة أخفى من علة ما سعى فى المثال استحساناً فإن منع تأدى المأمور به بغيره أقوى تبادراً من جوازه لمشاركته إياه في صفته أو لإطلاق لفظه عليه .

ظهر بما تقدم أنه لا يكون استحسان إلا مع قياس يعارضه ، وقال الكمال : إن ما ثبت بغير القياس سواء أكان استحساناً أم لا يمدى ، وعلمه بأن ما هذا شأنه خارج عن سنن القياس فيسقط شرط التمعية وبني على ذلك مسألة ذكرها ، وذلك غير ظاهر ، فإن الاستحسان بالمعنى الذى أوضح لم يخرج من كونه قياساً غاية الأمر أن علة خفية

لا تظهر بالنظرة الأولى ، أما إذا أريد بالاستحسان ما ورد به النص معدولا به عن سنن القياس أى غير معقول الحكمة أو عقلت ولكن وجد من التعسفية مانع فصحيح أنه لا يقاس عليه لما تقدم في محله وربما كانت المسألة التى ذكرها توضح ذلك ، وهى أن النص قد ورد بتخالف البيعين إذا اختلفا فى الثمن بعد قبض المبيع لأن النص مطلق ، وهذا خارج عن القواعد المقررة من أن « البيعة على من ادعى والبيع على من أنكر » ، والمشتري هنا غير مدع لأنه تسلم المبيع وبناء على ذلك لم يتعد هذا الحكم إلى الإجارة بعد استيفاء المنفعة إذا اختلف المتعاقدان على قدر الأجرة لا إلى ورأى المتبايعين . أما التحالف قبل القبض فلأن كلا من البيعين مدع وكلا ينكر دعوى الآخر يتعدى حكم التحالف إلى الإجارة قبل استيفاء المنفعة وإلى ورأى المتبايعين .

والخلاصة أن الاستحسان عند الحنفية ليس كما ظنه معارضهم من أنه مجرد قول بلا دليل أو قول بالهوى والتشهى بل قياس يعارض قياسا آخر ، وقد يرجح عليه بقوة الأثر . وقد يرد الاستحسان فى قول الحنفية بمعنى آخر وهو : كل دليل يخالف القياس الظاهر كنص السلم فإنه يخالف قاعدة معروفة وهى بطلان بيع المعلوم إذ أن المسلم فيه معلوم ، وكالإجماع هل صحة الاستحسان ، وكأحكام الضرورات كطهارة الحيض والآبار .

قال الغزالي . وهذا بما لا ينكر وإنما يرجع الاستحسان فيه إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة .

ترجيح الأقيسة المتعارضة :

إذا تعارض فى المحل أوصاف يناسب كل منها أن يكون مناطاً للحكم فلا بد من الاجتهاد حتى يرجح أحد هذه الأوصاف فيكون هو مناط الحكم ، وهذا الترجيح نوحان :

- (الأول) الترجيح بالمسلك الذى يثبت العلة .
- (الثانى) الترجيح بالحكمة التى لأجلها شرع الحكم .

فالنوع الأول يرجح ما ثبتت عليه بإجماع قطعى ، ثم ما ثبتت عليه بنص صريح قطعى ، ثم ما بنص صريح ظنى ، ثم ما بالإيماء ، ثم ما بالملاءمة ، ويقدم من هذا ما عرف تأثير جنسه فى عين الحكم ، وما قرب فيه جنس الوصف أو الحكم أولى بما بعد ، والمركب أولى من البسيط .

ويرجح ما ثبتت عليه بالمناسبة عند من يراها كافية على ما ثبت بالدوران وما ثبتت بالسير على ما ثبت بالدوران والمناسبة ، لأن السير يتعرض فيه لنفى المعارض ، فى الأصل ، ولا انعكاس علته فيه ما فى الدوران وزيادة .

وبالنوع الثانى يترجح الوصف الذى هو مظنة لمصلحة ضرورية أو مكملها ثم ما هو لمصلحة حاجية أو مكملها ، ثم ما هو لمصلحة كالية أو مكملها ، وإذا تعارضت مصالح ضرورية قدم الدينى ، ثم حفظ الناس ، ثم النسل ، ثم العقل ، ثم المال ، وبعضهم يرجح ما بعد المصلحة الدينية عليها .

وإذا تعارضت المرجحات فلا بد من اجتهاد لترجيح أقواها ، وقد جرت عادة الحنفية أن يذكروا أربعة أشياء يدونها من مرجحات القياس وهى :

- (١) قوة الأثر .
- (٢) الثبات على الحكم .
- (٣) كثرة الأصول .
- (٤) العكس .

فأما قوة الأثر فهى ما تقدم ذكره فى الاستحسان والقياس ، وضربوا لذلك مثلاً : نكاح الحر أمة مع قدرته على طول الحرية ، وقاسه الشافعى على نكاح الحر أمة مع وجود الحرية عنده فمنعه . والوصف الجامع المثير للحرمة أن كلا سبب لإرقاق مائه مع غنيته عنه ، وهذا الإرقاق إهلاك معنى ، فكما يحرم قتل الولد كذلك يحرم ما كان بسبيله ، وقاسه الحنفية على نكاح العبد أمة مع طول الحرية فجوزوه ، وقالوا : إن أثر الحرية فى اتساع الحل أقوى من إرقاق فيه ، فإذا ملك العبد شيئاً ملكه الحر

من طريق أولى ، وقالوا إن تزوج الأمة ليس فيه إرقاق الولد المزعوم ، وغاية ما فيه أنه امتناع عن إيجاد الولد الحر لا أن اللازم إرقاق مائه ، وإذا قيل إن المعنى بالإرقاق هذا كانت العلة منقوضة بنكاح العبد القادر على طول الحرية أمة لأن مائه حر ، إذ الرق إنما يحىء من قبل الأم ، ومن ذلك صبح نكاحه ، ولم يمنعه إرقاق ولده حسب تفسيركم ، ومنقوضة بعزل الحر فإنه إلتلاف حقيقة ، وبالتأمل يرى أن القياس الذى أجراه واضح المعنى ودافع لمفسدة لا شك فيها ، بخلاف قياس الحنفية فإن الأصل والفرع فيه مفترقان ، هذا حر يعاب برق الأبناء ، وذلك عبد ملوك لسيده ولا شيء عليه من العار إذا جاء برقيق ، ولا نثر له إن جاء بحر ، فالقياس مع طارق واضح .

أما الثبات على الحكم فبأن يكثّر من الشارح اعتبار الوصف في صور كثيرة مؤدياً إلى ذلك الحكم . وترضيحه أن يتعارض وصفان أيهما مناط الحكم ، ثم نجد أحدهما أزم للحكم من الوصف الآخر فيزداد الأول بذلك قوة كالمسح في دلالة على التخفيف فإنه اعتبر في كل تطهير غير مفعول المعنى كالتيمم ومسح الجيرة والخف فإنه في جميع هذه المواضع لا يستحب فيه التكرار بالإجماع ، بخلاف ما عطل فيه التطهير ، وذلك جمل الحنفية وصف المسح في الرأس هلة لعدم تكراره ، بخلاف وصف الركبة فإن أثره إنما هو في الإكمال لا في التكرار ، ولذلك رجح الحنفية قياسهم لما فيه من الثبات .

وأما كثرة الأصول فمعناها أن تكثّر المحال التي يوجد فيها جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه أو يوجد فيها عين الوصف في جنس الحكم وهو مرجح لأنه يرجع إلى اشتتار الدليل الذى هو الوصف فيكون كالخبر المشهور يترجح بشهرته ، وكثرة الأصول بهذا المعنى قريبة من الثبات على الحكم ، ورأى ابن المهام أن هذه الثلاثة ترجع إلى شيء واحد وهو قوة الأثر ، وإنما تفرق بالاعتبار ، فإذا اعتبرنا الوصف نفسه قلنا قوة الأثر وإذا اعتبرنا الحكم قلنا الثبات على الحكم ، وإذا اعتبرنا الأصل المقيس عليه قلنا كثرة الأصول .

وأما العكس فقد تقدم ذكره في شروط العلة . ولما لم يكن من شروطها ،

وكان من الممكن أن يوجد الحكم بعلم شتى كان أضعف المرجحات .
ويذكرون في مقابل ذلك أربعة لا ترجيح بها وهي :

(١) ما يصلح حلة مستقلة .

(٢) غلبة الاشياء .

(٣) زيادة التعدية .

(٤) البساطة .

فالأول : أن ينضم إلى الوصف الذى له معارض وصف آخر يصلح للملحة وحده
فلا يكون مقبولاً له ، لأن تقوية الوصف إنما تكون بشئ يرجع إلى ذاته .

والثانى : أن يكون للفرع أوجه شبه كثيرة بأحد الأصلين ، وشبه واحد بالأصل
الآخر ، فلا تكون تلك الكثرة مرجحة لإلحاق الفرع بما شبيه به أكثر ، كالأول
حصل الخلاف فى إلحاق الأخ بالآب أو ابن العم فيعتق على من اشتراه أو لا يعتق ،
ثم وجدنا له أوجه شبه كثيرة بإبن العم ، وهى حل الحلية بعد طلاقها وإعطاء
المزكاة وحل الشمادة والقصاص له ، وله بالآب شبه واحد وهو المحرمية فلا تكون
كثرة الأشياء مرجحة لإلحاقه بإبن العم .

والثالث : أن يكون أحد الوصفين مؤدباً إلى تعدية الحكم إلى مجال أكثر من
الوصف الآخر : كالطعم والكيل فى تقليل الربا ، فإن وصف هم يمدى التحريم
إلى القليل والكثير ، ووصف الكيل يقصره على ما يكال وليس هنا مرجحاً ،
والرابع : أن يكون أحد الوصفين بسيطاً والآخر مركباً من جزئين فأكثر ،
وهذا عكس الثالث لأنه يؤدى إلى قلة التعدية .

حكم القياس :

حكم القياس التعدية ، وهى أن يثبت الفرع من الحكم ما للأصل فيلزم ألا يثبت
بالقياس أحكام ابتداء ؛ أى بدون أصل ثبت حكمه كإباحة الركعة وحرمة المدينة
ولا وصف تلك الأحكام كصفة الوتر لأنه لا أصل فكيف يكون قياس ؟

و، اختلفوا في إثباته بالقياس للعلل الشرعية بأن يجعل الشارع وصفاته لحكمة
 فيقال عليه وصف آخر فيحكم بأنه حكمة لأنه يؤدي إلى تلك المصلحة ، فأكثر أصحاب
 القسافى قالوا : يجوز ، ومنه القاضى أبو زيد وأصحاب أبي حنيفة ، واختاره ابن
 الحاجب لأن الوصف الذى هذا شأنه مناسب مرسل وهو لا يعتبر . أما كونه مناسباً
 مرسل فلأن حاصله أن يجعله عادة للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كما في
 الأصل ، ولا يشهد له أصل بالاعتبار يعنى لم يثبت عمل يتحقق فيه حلية هذا الوصف
 لأننا إنما نستدل على اعتبار الوصف فنظر الشارع بذلك ، ولأن السبب في حلية
 المقيس عليه - وهى قدر من الحكمة يتضمنها - منتفية في المقيس أى لم يعلم ثبوتها فيه
 لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما
 فيمتنع الجمع بينهما في الحكم وهو العلية ، ولأن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة
 منضبطة استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار الحكم مرتباً على الوصف الذى
 يجمعهما ، وإن لم تكن منضبطة وكان لها مظنة فكذلك يرتب الحكم على هذه المظنة ،
 وإن لم يكن هذا ولا ذلك فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو مظنة فلا قياس ، وما
 يتوهم في بعض الحال ثبوته بالقياس في العلة فحمله أن هذه العلة المشتركة يجمعها
 وصف واحد أهم منها وهو العلة في الحقيقة ، كما قالوا في قياس القتل بالمثل على القتل
 بالحد ، فإن العلة في الحقيقة هى لعمد العدوان وهو وصف يجمعهما ، والمتأمل لما
 جاء به الغزالي في تأييد الجواز يرى أنه لا يريد إلا هذا المعنى ، وهو أن العلة
 المشتركة يجمعها وصف واحد ، وبذلك يرجع النزاع لفظياً لأن إثباته العلة بالقياس
 أكثر من أن يدل عليه .

القياس في الحدود :

لا يثبت القياس في الحدود لأنها تشتمل على تقديرات غير معقولة المعنى وإذا
 حققت فإن في القياس شبهة تدرك الحد ، ومن الأصول أن الحدود لا يتوسع فيها ،
 بل لا بد من نص يثبتها حتى يمكن توقيعها وربما يمترض على ذلك بقياس على :
 حد للشرب على حد القذف ، وقد تابعه الصحابة ويحاجب بأن القياس لم يكن لإثبات
 الحد ، بل لتقدير فائده ، وقد قدمنا الكلام في هذا .

التعبد بالقياس :

تشعبت في التعبد بالقياس أقاويل الفقهاء : فمنهم من قال يستحيل التعبد به عقلا ، ومنهم من قال : يجب التعبد به عقلا ، ومنهم من قال : لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا لإيجاب إلا أن الشرع قد حظره والجمهور على أن التعبد جائز عقلا برواقع شرطا .

أدلة الرأي الأول :

(١) إن التعبد بالقياس محال لأنه تعبد بما لا سبيل إلى معرفته لأن رجم الظن جهل ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله ، وهذا دليل مبنى على أصليين هما محل نزاع : فالأول وجوب الصلاح هل الله ، والثاني أنه لا صلاح في القياس ، وجمهور أهل السنة يبطل الأصل الأول ، وإذا سلم فلعل الله علم لطفًا بمبادءه في الرد إلى القياس ليحملوا مؤنة البحث وكذا الفكر في الاستنباط ، وتكليف القلب بالفكر يساوى تكليف الجسم بالعبادات .

ولا يقال إن الشارع كان قادراً على أن يكفيهم تلك المؤنة بالتنصيص لأننا نقول : لعل الله علم من عباده أنه لو فرض الاستنباط إلى رأيهم انبعث حرهم لا تباع اجتماعهم وظنهم .

وقد كلف الله الناس بالحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبة ، وتقدير المثل والكفريات والجنايات وذلك كله ظن وتخمين وقد قلّم إله نقد كلف به .

(٢) أنه لا قياس إلا بعلة ، والعلة ما توجب الحكم لذاتها ، وعلى الشارع ليس كذلك فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب حلة للتحريم يجوز أن يكون حلة للتحليل ؟ والجواب : أن لا معنى لعلة الحكم إلا علامة منسوبة على الحكم ، ويجوز أن يقول : اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر ، ويجوز أن ينصب علامة للتحليل ،

ويجوز أن يقول من ظنه علامة للتحليل فقد حللت له كل مسكر ، ومن ظنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون . وكلهم مثابرون .

(٣) أن حكم الله خبره ولا يعرف ذلك إلا بتوقيف ، والجواب أنه إذا قال الشارع تعبدتكم بالقياس ، فإذا ظننتم أني حرمت الربا لكونه مطعوماً فقيسوا عليه . كل مطعوم كان هذا خبراً عن حكم الزبيب وما لم يقم دليل على التعبد بالقياس ولا يجوز للقياس ، فالقياس إذا حكم بالتوقيف المحض ، وسيأتي تفصيل هذا الدليل .

أدلة من يقولون بالوجوب :

١ — أن الأنبياء المأمورون بتعميم الحكم في كل صورة والصور لا تنتهى فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة ، والجواب أن هذا قاسد ، لأن الذي لا يتناهى إنما هو الجزئيات التي تندرج تحت قضايا كلية تشتمل على مناهج الحكم وروابطه وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله : كل مسكر حرام وكل مطعوم رهوى وإذا جرى بهذه الكليات العامة استغنى الناس عن استنباط مناهج الحكم واستغنوا عن القياس !

٢ — إن العقل كما دل على العمل العقلية دل على العمل الشرعية فإنما تدرك بالعقل ومناسقة الحكم مناسبة عقلية مصلحية يتقاضى العقل ورود الشرع بها ، وهذا قاسد لأن القياس إنما يتصور بسبب خصوص النص ببعض مجاري الحكم وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن ، فلو هم لم يبق للقياس مجال ، وقياس الملة الشرعية على العقلية خطأ ، لأن العمل الشرعية لا توجب الحكم لذاتها إن كانت مناسبة ، أما الذين جوزوا التعبد بالقياس عقلاً ومنعوه شرعاً فلم يجوزوا استنباط الأحكام إلا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه ، فإن الرد عليهم إنما هو بإقامة البرهان على وقوع التعبد به . ورد شبههم التي انقضتوا إليها :

(١) إجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يحدوا فيها نصاً ، وهذا بما تواتر عنهم تواتراً لا شك فيه ، ولنعك من ذلك بعضه :
فنه حكمهم بإمامة أبي بكر رضى الله عنه بالاجتهاد ، ومع انتفاء النص قياساً على إمامة الصلاة التي اختصه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال ما نعى الزكاة - وقد كان بنو حنيفة يتمسكون بظاهر قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم) فقالوا لأبي بكر : إن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بأخذ الصدقات لأن الصلاة صلاته كانت سكننا لنا وصلاتك ليست بسكن لنا ، فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص - وقاس الصحابة خليفة الرسول على الرسول إذ أن الرسول إنما كان يأخذ لحق الفقراء لا لحق نفسه ، والخليفة نائب في استيفاء الحقوق ، ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدفتين ، وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب ، ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والإخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد فيها .

ومن أخبارهم التي تدل على العمل بالرأى قول أبي بكر ، لما سئل عن الكلالة : أقول فيها برأى ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريتان : الكلالة ما عدا الوالد والولد ، ومن ذلك أنه ورث أم الأم دون أم الأب ، فقال له بعض الأنصار : لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت ا فرجع إلى التشريك في السدس ، ومن ذلك حكمه بالزأى في النسوية في العطاء ، وقد خالفه في ذلك عمر لجعله متفاوتا بتفاوت درجاتهم ومن ذلك قول عمر : أقضى في الجد برأى وأقول فيه برأى وقضى بآراء مختلفة ؛ وقال لما سمع الحديث في الجنين ، لولا هذا لتقضينا فيه برأينا . ولما قيل له في مسألة المشتركة : هب أن أبانا كان حجراً ألسنا من أم واحدة ؟ أشرك بينهم بهذا الرأى ؛ ومن ذلك أنه قيل لعمر : إن سمرة أخذ من تجار اليهود الخنزير في المعصور وعللها وباعها ، فقال : قاتل الله سمرة أما علم أن النبي

صلى الله عليه وسلم قال : لمن افقه اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا
أثمانيها ؟ فقياس عمر الخجل على الشحم وأن تحريمها تحريم لثنتها ، وفي عهد عمر إلى
أبي موسى الأشعري : أعرف الأشياء ثم قس الأمور برأيك ، ومن ذلك قول عثمان
لعمر رضى الله عنهما في بعض الأحكام : إن اتبعت رأيك فرأيك أسد وإن تتبع
رأى من قبلك فنعم الرأي كان ، فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جميعا
وقضى عثمان بتزويث المبتوتة بالرأى ، ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه
بعد أن استعمل شعرا وكان ابن مسعود يوصى من يلى القضاء بالرأى ، ويقول الأمر
في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ، فإن لم يكن من ذلك شيء فاجتهد
رأيك ، ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي صلى الله عليه وسلم أجتهد رأي عند فقد الكتاب
والسنة ، فركاه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما سمع ابن عباس نهى النبي صلى الله عليه وسلم
عن بيع الطعام قبل أن يقبض ، قال لا أحسب كل شيء إلا مثله ، إلى غير ذلك مما
لا يدخل تحت الحصر ، وما من مفت إلا وقد قال بالرأى ، ومن لم يقل به أغناه
غيره عن الاجتهاد ولم يعترض عليهم في الرأي فالتفتد إجماعهم على جواز
القول بالرأى .

وقد اعترض النافون للتمسك بالقياس على هذا الاستدلال بخمسة اعتراضات :

١ — قال الجاحظ ، حكاية عن النظام : إن الصعابة لو لزمو العمل بما أمروا
ولم يتكلفوا ما كفروا القول فيه من إعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم الخلاف ولم
يسفكوا الدماء ، لكنهم لما عدلوا عما كفروا وتكلفوا القول بالرأى جعلوا للخلاف
طريقا وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال ، وهذا اعتراض من عجز عن إنكار
اتفاقهم على الرأي فتسبهم إلى الضلال وهو الضال ، ويدل على فساد قوله ما دل من
الأخبار على أن الأمة لا تجمع على الخطأ ، وكيف يجترئ عاقل على القدح فيمن أنى
الله عليهم وأعلن أنه قد رضى عنهم ؟

٢ — قالوا : لا يصح القياس إلا من بعضهم ، قال النظام ، فيما حكاه عنه الجاحظ :
لأنه لم يخصص في القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت

رواي بن كعب ومعاذ بن جبل ، وفقر من أحاديثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير
ثم شرع في ثلب العبادة وقال كأنهم كانوا أهرق بأحوال النبي عليه الصلاة والسلام
من آباءهم ، وقال الدارديّة : لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأي ، إذ قال أبو بكر :
أي مباء تظلمني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي ، وقال أقول في الكلمة
برأيي فإن يكن خطأ فني ومن الشيطان ، وقال علي لعمر في قصة الجنين : إن اجتهدوا
فقد أخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوا ، وقال إياكم وأحباب الرأي فإنهم أعداء
السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا ، وقال علي وعثمان :
لو كان الدين بالرأي لكان المسيح على باطن الخف أولى من ظاهره ، وقال عمر :
اتهموا الرأي على الدين فإن الرأي منا تكلف وغان وإن الظن لا يضيء من الحق شيئا
وقال أيضا : إن قوما يفتنون بأرائهم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتنون ، وقال
ابن مسعود : قراؤكم وصلواتكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون مالم يكن
بما كان . وقال ابن عباس : إن الله لم يجعل لاحد أن يحكم في دينه برأيه ، وقال
ابن عمر ذروني من رأييت وأرأيت ، وكذلك أنكر التابعون القياس كالشعبي ومسروق .

والجواب عن ذلك أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي
أو السكوت عن القائلين به ، وثبت ذلك في وقائع مشهورة كبريات الجدل والأخوة
وتعيين الإمام بالبيعة وجمع المصحف والعهد إلى عمر بالخلافة ، وما لم يتواتر ،
كذلك فقد صح من أحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أوردت
بعلما ضروريا بقولهم بالرأي وهرف ذلك ضرورة ، وما نقول به بخلاف ذلك أكثرها
حقا طبع ومروية عن غير ثبت ، ولو صححت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين
المشهور من أجتهداتهم فيحل ما أنكره على الرأي الخائف للنص أو الصادر عن
ليس من أهل الاجتهاد ، أو رضع الرأي في غير محله ، والرأي الفاسد الذي لا يشهد
له أصل ويرجع إلى محض الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نص على منوال سابق .

٣ - أن دليل الإجماع إنما يتم بسكوت الباقين فلعلهم سكتوا على سبيل الجمالة
والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع ، أو سكتوا عن إظهار الدليل لحقائمه والجواب
أن حمل سكوتهم على الجمالة والمصالحة انتفاء لفتنة محال لأنهم اختلفوا في المسائل وتناخروا

وتحاجوا ولم يتجاملوا ، ثم افرقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض .

وأما سكوتهم لحفاء الدليل فحال فإن قول القائل لغيره : لست شارحا ولا ماذونا من جهة الشارع ، فلم تضع أحكام الله برأيك ليس بما يجوز عنه أحد . وكل من قاس ينهر إذن فقد شرع ، قلولا عليهم بأن هناك إذنا ما سكتوا .

٤ — قالوا إن ما ذكرتم نقل الحكم بالظن والاجتهاد ولعلمهم حولوا في الحكم على حجة عموم ، أو استصحاب حال ، أو على غير ذلك وما جاور هذا كان اجتهادهم في تحقيق المناط لا في تخريجه ولا تنقيحه . ونحن لا ننكر الاجتهاد لتحقيق المناط . والجواب أن أقيسة الصعابة المنقولة عنهم تجاوزت تحقيق المناط إلى تعليل النص وتنقيح مناط الحكم ، كمهد أبي بكر لعمر رضى الله عنهما فإنه قاس العهد بالبيعة ، وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتال من مشع الزكاة ، ورجوع أبي إلى توريث أم الأب قياسا على الأم إلى غير ذلك مما قدمنا ذكره وليس فيه شيء من تحقيق المناط ، ومن أشهر الوقائع المنقولة عنهم مسألة الجد والإخوة ومسألة الحرام وهي قول الرجل لامرأته . أنت على حرام ، فقد ألحقه بعضهم بالظهار وبعضهم بالطلاق وبعضهم بالبين ، وكل ذلك قياس في مسألة لانص فيها إذ النص وزد في المملوكة في قوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك » ، والنزاع وقع في الزوجة فلم يقولوا لفظة لاحكم لها ويسكتوا عن الاجتهاد فيها بل اجتهدوا وقاسوا واقتوا ، وكذلك أمر الجد فإنه وحده عصبه والأخ وحده عصبه ، وكل منهما منصوص عليه ولا نص في الاجتناع فقضوا فيه بقضايا مختلفة بناء على الاجتهاد والقياس ، ومن قش عن اجتهاداتهم علم ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه .

٥ — قالوا : محال أن يكون الصعابة قالوا بالقياس من تلقاء أنفسهم اختراعا ، وإن كان هناك دليل وجب إظهاره . والجواب عن ذلك من وجهين : الأول أنه متى ثبت أنهم أجمعوا على القياس ، فقد ثبت بالدليل القاطع أن الأمة لا تجمع على الخطأ فلا حاجة للبحث عن مستندهم ، الثاني أن هناك مستندات كثيرة اقتضت لها ما واثق أقادتهم علمها ضروريا للعباد بالقياس وهي مجموعها تثبت ذلك فتدبر حديث

وماذا المشهور ، ومنها قوله لعمر حين تردد في قبة الصائم : أرايت لو تمضمضت
أكان عليك من جناح ؟ فقال : لا ، فقال : فلم إذا ؟ فشبه مقدمة الوقائع بمقدمة
الشرب ومنها قوله عليه الصلاة والسلام للخنثية : « أرايت لو كان على إيك دين
فقضيته أكان ينفعه ؟ قالت نعم ، قال : فدين الله أحق بالقضاء » فهو تنبيه على قياس
دين الله تعالى على دين الخلق . ومنها قوله : « كفت نيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل
الدافة فادخروا ، فبين أنه وإن سكت عن العلة فقد كان النهي لعله وقد زالت العلة فوال
الحكم وقوله تعالى : (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) وردت أم سلة أنه قال
« إن أفضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى » ، ودل عليه قوله تعالى : (لتحكم بين
الناس بما أراك) وليس الرأى إلا تشبيها وتمثيلا بحكم ما هو أقرب إلى الشيء وأشبه
به ، وإذا ثبت أنه كان مجتهدا بالامر وثبت اجتهاد الصحابة فليعلم أنهم اجتهدوا
بالامر ، ومن ذلك قوله : « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله
أجران » إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة التي لا تدخل تحت حصر .

وبعد أن ردونا ما نقضوا به الدليل على التمسك بالقياس نذكر ما استدلوا به على
نفي ذلك ونرده . وأدلتهم قسمان : القسم الأول منقول ، والثاني معقول .

أدلتهم المنقولة :

(١) تمسكهم بظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من
شيء) ، وقوله : (تبياناً لكل شيء) قالوا : معنى ذلك أنه مبين لكل شيء مما شرع
لكم ، فكل مشروع في الكتاب وما ليس مشروعاً يبقى على النفي الأصلي . والجواب
من أوجه :

الأول : أنه ليس في الكتاب مسألة الجد والإخوة والعول والمبتوتة والمفوضة
وأنت هل حرام وفيها حكم شرعي لله اتفق الصحابة على طليه ، والكتاب بيان له
إما بشميد طريق الاعتبار أو بالإجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه .
الثاني : أنكم حرمت القياس وليس في القرآن تحريره فيلزم تخصيص قوله تعالى :
(تبياناً لكل شيء) .

(٢) تمسكوا بقوله تعالى : (وأن أحكم بينهم بما أنزل الله) وهذا حكم بنهر
الأنزل ، والجواب : أن الحكم المستنبط من المنزل منزل ثم هذا خطاب مع الرسول
صلى الله عليه وسلم وقد فاسوا عليه غيره .

(٣) تمسكوا بقوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون — لا تفت ماليس
لك به علم — إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً — إن بعض الظن لأمم) . والجواب : أن
الحكم مقطوع به لا مظنون ، لأننا إذا قلنا أن الشارع قال : إن وقع في ظنكم أن الله
في النهي عن بيع البر بالبر ، إلا مثلاً بمثل هو الكيل فقد حرمت عليكم أن تبيعوا
أى مكيل بجنسه إلا مثلاً بمثل هو الكيل ، فقد حرقت عليكم أن تبيعوا أى مكيل
بجنسه إلا مثلاً بمثل إنما قاطعين بالحكم لا ظانين ، على أننا لا نسلم أن الشارع
أمر بمخالفة الظن في مثل ما نحن فيه فإنه تعبدنا بخبر الواحد ، وظاهر الكتاب ،
والشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة واثنتين ورجل وامرأتين ، وظاهر
السنة ، وغير ذلك . وإنما المراد بالظنون التي اعتبرت إنما ونهى عن اتباعها هي
الظنون المخالفة للأدلة القاطعة .

(٤) قالوا قال الله تعالى : (وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول)
وأنتم تردوه إلى الرأى ، والجواب أنا بالقياس نرده إلى العمل المستنبط من النصوص
والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذى
لا أثر له في الحكم .

(٥) تمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا . » والجواب : أن المراد بذلك
الرأى المخالف للنص جمعاً بين الأدلة .

أدلتهم عن طريق العقل :

(١) قالت الشيعة والتعليمية : إن الاختلاف ليس من دين الله ، ودين الله واحد
ليس بمختلف ، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة والرأى
حنبلي الخلاف ، فإن كان كل مجتهداً مصيباً فكيف يكون الشئ وتقيضه ديناً ؟ وإن
كان المصيب واحداً فهو محال إذ ظن هذا كظن ذلك والظنيات لا دليل فيها بل ترجع

إلى ميل النفوس ، والميل مختلف والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) وقال : (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) ، وقال : (ولا تنازعوا فتفسلوا وتذهب ربحكم) ، وقال : (إن الذين فرقوا بينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء) ، وقال : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وكراهة كبار الصحابة للخلاف أشهر من أن يدل عليها . والجواب : أن الاختلاف المنقح عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب وإلا لم يكن شيء من أدلة الشريعة من عند الله ، والشريعة أنفسهم الذين يقولون بالإمام المعصوم قد اختلفوا في الأحكام اختلافاً كثيراً ، وجميع الملل والشرائع السماوية من عند الله وهي مختلفة . وأما قوله (ولا تتفرقوا - ولا تنازعوا) فكل ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم والقيام بنصرته ، وكذلك أصول جميع الديانات التي ليست محلا للنسخ .

(٢) قالوا : إن النفي الأصلي معلوم ، والاستثناء منه بالنص معلوم ، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي معلوم فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون ؟

والجواب : أن العموم ، والظواهر ، وخبر الواحد ، وقول الخبر في النفقات ، وجزاء الصيد ، وصدق الشهود ، كل ذلك مظنون ويرفع به النفي الأصلي .

(٣) قالوا : كيف ينصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات ، إذ قال : يفصل الثوب من بول العصية ، ويرش من بول العصي . ويجب الفصل من المنى والحيض ، ولا يجب من البول والمذى ، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة ، وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة ، وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ ، وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ ، وأوجب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والإفطار ، وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة . فكيف يتجاسر في شرع هذا مناجه على إلحاق المسكوت عنه بما نص عليه ؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذم تعبداً .

والجواب : أنا لا فنكر أن الشرع قد اشتمل على تعبدات ، واذلك قسمت الأحكام إلى ثلاثة أقسام : قسم لا يعلل أصلاً ، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله ، وقسم يتردد فيه ، ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع ، وهند ذلك يندفع هذا الإشكال ، ولما كثرت التعبدات في العبادات احترسنا من القياس فيها ، وإنما القياس في المعاملات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية .

(٤) قالوا إن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتى جوامع الكلم فكيف يليق به أن يعدل عن الوجيز المفهم إلى الطويل المروم فيعدل عن قوله : « حرمت الربا في كل معلوم أو كل مكيل ، إلى عد الأشياء الستة لربك الخلق في ظلمات الجهل ؟

والجواب : أنه لو ذكر الأشياء الستة ، وذكر أن ما هدها لا ربا فيه ، وأن القياس حرام لكان أصرح وأرفع للريية ، وقد كان قادراً على بلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة ، والظواهر ؛ وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر ليحسم الإشكال عن المتن والسند جميعاً وإذا لم يفعل فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله فيما صرح وبه وأطال وأوجز ، والله أعلم بأسرار ذلك كله ، ولعل الله سبحانه وتعالى علم لطفاً وسراً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشمير في استنباط أسرار الشرع كما بينا ذلك من قبل .

(٥) قالوا : إن الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل ، فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل وإن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال لأن النص قاطع والعلة مظنونة فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة ؟ والجواب : أن الحكم يثبت في الأصل بالنص وقاعدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون المصلحة وإما زوال المناط ، وإما الحكم في الفرع ، وإذا كان تابعاً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريقة وإن لزمت المساواة في الحكم .

(٦) إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون منصوفاً عليها .
 فلو قال الشارع : اتقوا الربا في كل مطعم فهو توقيف عام . ولو قال : اتقوا الربا
 في البر لأنه مطعم فهذا لا يساويه ، ولا يقتضى الربا في غير البر كما لو قال قاتل :
 اعتقت من عبيدى كل أسود ، عتق كل أسود ، ولو قال : اعتقت فلاناً لسواده أو
 لأنه أسود ، لم يعتق جميع عبيده السود ، وإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها
 فكيف تعدى المستنبطة ؟ وهذه الحجة قاصرة على الفقرة التي تنفي القياس ألبنه سواء
 كانت منصوفاً العلة أم لا ؟ والجواب : أن الأمة مجمعة على الفرق ؛ إذا تجب التسوية
 في الحكم مهما قال : حرمت الخمر لشدها فقيسوا عليها كل مشتد ، ولو قال : اعتقت
 غانماً لسواده فقيسوا عليه كل أسود اقتصر العتق على غانم ، وإنما كان هذا الفرق
 لأن الحكم لله في أملاك العباد ، وفي أحكام الشرع وقد علق أحكام الأملاك حصولاً
 وزوالاً بالفاظ دون الإرادات المجردة . وأما أحكام الشرع فنثبت بكل ما دل على
 رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة ، وإن لم يكن لفظاً فإذا لا تساوى مع ظهور
 هذا الفرق ، وليس هذا الفرق مقتضى اللغة بدليل أن هناك تراكيب لا يقتصر الحكم
 فيها على المذكور كما لو قال : لا تأكل هذه الحديقة لأنها سم ، ولا تأكل الحليج فإنه
 مسم ، ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل ، فإن أهل اللغة متفقون على أن معقول هذا
 للتعليل يتعدى النهى إلى كل ما فيه العلة ؛ وإنما امتنع التعدي في المثال السابق للتعبير
 بالالفاظ في العقود ، فلا يقع العتق بالتعليل ، بل لا بد من المطابق للحل .

والخلاصة بما تقدم : أن الاجتهاد بالقياس ثابت عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه
 عليه وسلم ؛ وأن الذي ساعدهم على ذلك ما روه عنه عليه الصلاة والسلام من
 الأحاديث التي بلغت مبلغ التواتر المعنوي وقد اتفق على القول به كبار أئمة المسلمين
 ورأوه دليلاً موثقاً إلى معرفة حكم الله ولا بد أن تنبه إلى ثلاثة آراء خصوصية
 في القياس .

الأول : قال النظام العلة المنصوصة توجب الإلحاق ؛ لكن لا بطريق القياس ؛
 بل بطريق عموم اللفظ ؛ إذا لا فرق في اللغة بين : حرمت كل مشتد ، وبين قوله
 « حرمت الخمر لشدها » ، وهذا غير مرضى عند الجمهور ، لأن قوله « حرمت الخمر

لشدتها ، لا يقتضى من حيث اللفظ إلا تحريم الخمر خاصة ، ولا يجوز إلحاق النبيذ ما لم يرد التعبد بالقياس إذ يجوز أن الله ينصب شدة الخمر خاصة علة ، ويكون فائدة ذكر لقلة زوال التحريم عند زوالها ، ويجوز أن يعلم الله خاصية في شدة الخمر تدعو إلى ركوب القبايح ولا يكون ذلك في شدة النبيذ ، فالنظام في الحقيقة قاس وإن أنكر اسم القياس ، فإن قيل : إذا قال الرجل لولده : لا تأكل هذا فإنه سم ، يفهم منه المنع عن أكل سم آخر ، قلنا : لأن ذلك معلوم بقريئة اطراد العادات ومعرفة أخلاق الآباء في مقاصد من الأبناء وأنهم لا يفرقون بين سم وسم ، وإنما يتقنون الهلاك . وأما الشارع إذا حرم شيئاً بإرادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم لأن في ذلك رفقا ومصلحة استأثر بعلمها .

الثاني : ذهب القاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لأجل إجماع الصحابة لكن خصصا ذلك بموضعين : أحدهما أن تكون العلة منصوبة ، الثاني الأحكام المتعلقة بالأسباب وكأنهما يعينان بذلك تنقيح المناط ويهترقان به .

وهذا اللون يحتمل ثلاثة أوجه : أحدهما ، أن يشترط مع قول الشارع حرمة الخمر لشدتها أن يقول وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة ، وأن يقول مع رجم ما عز لزنائه : حكى على الواحد حكى على الجماعة ، وإذا كان كذلك فليس هذا قولاً بالقياس بل بالعموم ، ولا يكونان قد قالا بالقياس الذي أجمع عليه الصحابة . الثاني : ألا يشترط أيضاً ورود التعبد بالقياس ، وعلى هذا يكون مذهبهما زيادة عما يقول الجمهور ، لأن الجمهور لا يرون تعميم الحكم في العلة المنصوبة إلا بانضمام التعبد بالقياس إليها ، الثالث أن يقول الشارع مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوبة ، وهذا صحيح لولا ما شابه من الخطأ في الحصر فإنه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص وترك للأدلة الأخرى التي تثبت العلية وتدل على اعتبار الشارع لها ، على أن الصحابة الذين أحترم القاشاني والنهرواني إجماعهم قد قاسروا في مواضع ليس فيها علة منصوبة ، بل كلها علة مستنبطة كما في مسألة الحرام ومسألة الجد والإخوة .

الثالث : ذهب بعض القديرة إلى التفرقة بين الفعل والترك ، فقال : إذا علل

الشارع وجوب فعل بعلته فلا يقاس عليه غيره إلا بتعبد بالقياس ، ولو عطل تحريم شيء بعلته وجب أن يقاس عليه ما اتحد معه في العلة دون التعبد بالقياس لأن من ترك الصل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلو ، ومن ترك الخمر لإسكاره لزمه أن يترك كل مسكر . أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو ، وهذا مردود في جانبي الترك والفعل ، أما الأولى فلأنه لا يبعد أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ، ويفرق بين شدة النبيذ . وأما الثانية فن تناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل ، نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال ، فثبت للشيء ثبت لمثله كان ذلك في ترك أو فعل .

والخلاصة أن القياس أصل من أصول الدين الإسلامى ، وهو لا يخرج عن الكتاب والسنة ، بل هو روح النصوص ومعقولها ، ولولا القياس ما ظهر فضل الفقهاء ولا حكمة الحكماء .

الإباحة الأصلية :

يطلق لفظ الإباحة الأصلية ، ويراد بها حكم العقل بأن الأشياء النافعة التي ليست بضرورية ، ولا يدرك العقل فيها قبحاً ، ولم يرد عن الشارع فيها حكم مباحة ، وقد يراد بها حكم الشرع بأن هذه الأشياء مباحة ما لم يرد نص حاطر أو موجب ، وللشرح الإباحة الأصلية باعتبار المعنيين .

الإباحة الأصلية العقلية :

اختلف الأصوليون في الأشياء التي شرعها ، هل للعقل فيها حكم أو لا ؟ فقال الأشاعرة : لا حكم لها فيها ، ولو سلم أن له حكماً في غيرها (وهذه إحدى مسائل تنزل فيها الأشاعرة مع المعتزلة في أمر التحسين والتقيح العقلين) وقال المعتزلة : له فيها حكم ، ثم اختلفوا فيه فقيل هو الإباحة وقيل الحظر وقيل غير معلوم

وذلك ما ينبغي بالوقف أصحابه ، وقد يقال : إذا لم يكن العقل يدرك في هذه الأشياء وجه حسن أو قبح فكيف يكون له فيها حكم مع أن الأحكام عند المعتزلة مبنية على ما يدركه العقل في الفعل من الحسن أو القبح ؟ والجواب : أن مرادهم أن ما لم يدرك حسنه أو قبحه بخصوصه يحكم العقل بأن ارتكابه مباح أو محظور كما يقال : إن ما لا نص فيه عن الشارع فهو مباح أو حرام ، والحاصل أن العقل في هذا القسم لم يدرك الحكم على التفصيل والخصوص والنزاع في أنه هل له حكم على الإجمال والعموم أو لا ؟

احتج القائلون بالإباحة بأن العمل منفعة خالية عن أمارات المفسدة العاجلة والآجلة فيكون مباحاً . أما أنه منفعة خالية عن المفسدة فإنه المفروض ، وأما عن الآجلة فلأنها ليست شيئاً سوى العقاب ، وهو لا يكون إلا بوصول حكم الشرع والمفروض عدمه واستدل الحاضر بأن ذلك تصرف في ملك الغير بدون إذنه ، لأن جميع متعلقات الأفعال ملك لله تعالى وذلك يحتمل المنع ، فالاحتياط العقلي منعه ، وأجيب عن هذا الدليل بأن الإذن معلوم عقلاً كأخذ مملوك قطرة من بحر سيد متصف بالجد ، وأيضاً لو سلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف ولذا لا يقيح الاستغلال بجدار الغير ولا الاستعانة بمصباحه والاصطلاء بناره ، والملك هنا منزعه عن الضرر .

ولما كان هذا الخلاف مبنياً على ما رجحنا خلافه من إثبات الأحكام العقلية بناء على الحسن والقبح العقليين لم نر فائدة في الاشتغال بتمحيص أدلة الفريقين ، وننتقل إلى :

الإباحة الأصلية الشرعية :

ذهب جمهور المجتهدين إلى أصالة الإباحة في الأشياء التي وصفناها قبل ، وهي ما فيه نفع ولم يرد عن الشارع فيه حكم ، وادعى بعض الأصوليين الإجماع على ذلك ، وهي دعوى غير صحيحة لما نقل أن بعض المتكلمين يقول : إن الأصل الحظر حتى الدليل المبيح ، وبعضهم يتوقف فلا يقول بحظر ولا بإباحة ؛ وقبل إقامة البرهان على القول الصحيح تقدم هذه المقدمة :

إن لكل واقعة حكمن : أحدهما حكمها في الواقع ؛ والثاني حكمها الذي يظهر للجهل .

والحكمان قد يتحدان إذا وفق المجتهد ؛ وقد لا يتحدان إذا أخطأ والتوقف في الأول لا يستلزم التوقف في العمل لأن أحداً لم يكلف بإصابته ؛ والتوقف في الثاني يستلزم التوقف في العمل لأنه هو المكلف به ؛ ولا شك أن القائلين بالخطر والإباحة والتوقف متفقون على الجهل بحكم الواقعة في نفس الأمر ؛ لأن الفرض أنه لم يرد فيها نص عن الشارع بخصوصها ، وهذا لا يستلزم التوقف فيه التوقف عن العمل كما قلنا ، إذ قد يجهل ذلك الحكم ويعلم أن من لم يعلمه تكليفه ماذا ، ويبقى الثاني وهو الحكم الظاهري الذي يستلزم التوقف فيه التوقف عن العمل . فغير قوم بين الفعل والترك وهم المبيحون ، وحظر آخرون وهم المحتاطون .

أما القائلون بالتوقف فلو أنهم توقفوا في العمل أيضاً لظهر الفرق بينهم بين أصحاب المذهبين الآخرين ، لكنهم مع ذلك يقولون بوجوب الاجتناب — وهو قول المحتاطين — وإن كان الفرق قائماً في الدليل فدليل الحاضر ماثبت في الشريعة من أدلة الاجتناب ، ودليل المتوقف ماثبت من وجود الابتعاد عن الشبهات ، فظهر أنه ليس في المسألة إلا رأيان من حيث الحكم الظاهري وهما الإباحة والخطر .

أما من حيث الحكم في الواقع فيصح أن يعدوا كلهم من أرباب الوقف ، لأنهم كلهم متفقون على الجهل به ، والحق أن إصالة الإباحة فيما ليس فيه نص من الأفعال النافعة وهو الذي يطلقون عليه إباحة أصلية ؛ والدليل على ذلك من جهة العقل أن التكليف بدون بيان تكليف بما لا يطاق ؛ وهو قبيح ، تعالى الله عنه ومن جهة الشرع قوله تعالى (وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) يعني أن الله لا يدخل قوماً في الضلالة والمعصية بعد التوحيد والإسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة ؛ أي لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراماً ، وقوله تعالى (وما لكم ألا تأكلوا) ذكر الله اسم عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم) وجه الدلالة أن التحريم لو لم يكن موقوفاً على البيان

لما كان وجه إنكاره سبحانه عدم الأكل بما ذكر اسم الله عليه معللاً بأن المحرمات مفصلة ، فإنه لولا أن عدم التفصيل والبيان علة للحل لم يصلح تفصيل المحرمات علة لحل ما ذكر اسم الله عليه وقوله (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) الآية ، يدل بمفهوم المحصر على عدم حرمة ما سواه بل على أن عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه ، قال بعض الفقهاء إن في الآية إشعاراً بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لأنها في صورة الاستدلال على الحل بعدم الوجدان للتحريم إلا للأشياء ، ينتها ، والآيات في ذلك كثيرة وكلها تؤكد هذا الأصل .

الاستصحاب :

يطلق لفظ الاستصحاب على ثلاث معان :

الأول — استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع ، وقد بيناه .

الثاني — استصحاب المعلوم إلى أن يرد تخصيص ، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ .

الثالث — استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه ، كالمالك عند جريان العقد الذي يوجب ، وكشفل الذمة عند جريان إلتاف أو الزام ، فإن هذا حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما حاز استصحابه ، فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير ، فهو في الحقيقة مردود إلى ما به ثبت الأصل باستمراره ، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل ، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب .

شرح من قبلنا :

أعلم أن شرائع الأنبياء السابقين منها ما نسخته شريعتنا ، وهذا لا نزاع في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعبد به . ومنه ما لم ينص على نسخه وهو قسبان : قسم

تقرره الشريعة ، وهذا لا نزاع في أننا متعبدون به لأنه من شريعتنا ، وقسم لم يقرر
ومنه ما قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه من غير نص أنه كتب علينا كما كتب
عليهم ، ومنه ما لم يرد له ذكر أصلاً ، فأما ما لم يرد له ذكر فلا نزاع أننا كذا
غير متعبدين به لأنه لا سبيل إلى معرفته إلا بالتواتر ، وهذا غير مسلم لأهل الكتاب
فانحصر الكلام فيها قص علينا ، والمختار أنا متعبدون به ، لأن العلماء اتفقوا على
الاستدلال بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية ، على وجوب
القصاص في ديننا ولولا أننا متعبدون به لما صح الاستدلال ، ولقوله عليه الصلاة
والسلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » ثم تلا قوله تعالى
(وأقم الصلاة لذكري) وهي مقولة لموسى صلوات عليه ، وسياق الحديث يدل على
الاستدلال ولا يمكن لتلاوة الآية فائدة .

احتج المخالفون بأن ذلك لو كان متعبداً به لذكره معاذ ولكان النبي عليه الصلاة
والسلام نبيه إلى خطئه إذ تركه ، والجواب : أنه إنما تركه لأن القرآن يشمله ، قالوا :
لو كان متعبداً بشرع من قبله لوجب عليه تعلمه ولوجب على المجتهدين البحث عنه ،
وهذا الاستدلال منهم يبين أنهم ذهبوا إلى القسم الذي لم يذكره الكتاب ، وهو
الذي لا نزاع فيه لعدم تواتره ومن هذا ينتج أن شرع من قبلنا مردود إلى
الكتاب والسنة .

مذهب الصحابي :

ليس مذهب الصحابي حجة على صحابي مثله بلا نزاع ، أما باللسبة لغيره فقال
الجمهور : ليس بحجة مطلقاً ، وقيل حجة تقدم على القياس ، وقيل حجة إن لم يخالف
القياس ، يختار الجمهور الأول لأنه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه .

والمختار للحنفية التفصيل : فإن كان بما لا يدرك بالرأى فهو حجة بلا خلاف
ههنا ، وكذلك إن كان يدرك بالرأى لكن تلزمه الشهرة لكونه بما نعم به البلوى
إذ لم ينقل فيه خلاف ، فإنهم جعلوه إجماعاً كالسكوت ، وغير هذين اختلفوا فيه :
فمن جعله حجة قال يقوى فيه احتمال السماع ، ولو اتفقت فأصابته للحق أقرب لمكان

صحيته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاعده الأحوال التي آمن أجلها نزلت.
النصوص والمحال التي لا تنفي الأحكام باعتبارها بخلاف غير الصحابة فصار قول
الصحابة كالدليل الراجح ، وقد يفيد عموم قوله تعالى : (والذين اتبعوهم بإحسان) .
والغزالي عن انتصر لعدم الاحتجاج بقول الصحابي ، والذين احتجوا به إنما قرئ
ذلك هندم ظهور أن الصحابي لا يفتى إلا برواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهم يرجعون مذاهم إلى السنة .

والحق أن الأدلة التي أقاموها على هذه الحجة لاتفيد غلبة الظن فضلاً عن القطع
اللازم في هذه الأصول ، فالراجح ما رآه الغزالي من أن الحجة إنما هي فيما ثبت عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والصحابي ليس مجبوراً عليه أن يستنبط أو يقيس ،
فأمله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد ، وتعيين الأشياء التي لا مجال للرأى فيها
عسر ضبطه ، ولنضرب لذلك مثلاً أقل الخيض وأكثره فقد قال الحنفية : إن أقله
ثلاثة أيام وأكثره عشرة لا ينقص عن ذلك لحظة ولا يزيد ، عملاً بفتوى بعض
الصحابة ، وقالوا إن هذا لا مجال للرأى فيه مع أنه من الأمور التي يمكن للفقيه
أن يفتى فيها بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن ، وقد جعل مالك رحمه الله أكثر مدة
الخل أربع سنون لما سمعه عن بعض جاراته أنها ولدت أربع مرات في اثنتي
عشرة سنة .

وخلاصة القول أن أدلة الشرع منها الكتاب والسنة أجمع عليهما المسلمون
على اختلاف نحلهم ، والإجماع لم يخالف في الاحتجاج به إلا شواذ من لا يرتضى .
لهم قول ، والقياس احتج به جمهور المسلمين وخالف فيه أهل الظاهر وما عدا ذلك .
من الأدلة راجع إلى هذه الأربعة .

التعارض والترجيح :

١ — (التعارض أن يقتضى كل من دليلين عدم ما يقتضيه الآخر) .
لا تناقض في الشريعة إلا أنه قد يظهر للجهل تمناع دليلين في محل بأن يقتضى
أحدهما إيجابه والآخر تحريمه فيسمى هذا تعارض الدليلين ، وليس هذا التعارض

إلا ظاهرياً لما قلنا من عدم للتناقض في الشريعة ، ولذلك كان من الواجب إما الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما على الآخر بما يأتي بيانه ، وليس التعارض خاصاً بالأدلة الظنية ، بل قد يكون بين الأدلة القطعية لما بيننا أنه صوري فقط ، وحيثئذ يكون أحدهما محمولا على غير ما حمل عليه الآخر ، أو يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، لأن الترجيح لا يعقل بين علم وعلم ،

٢ — (إذا تعارض نصان حكم بنسخ المتقدم إن علم ، فإن لم يعلم رجح أحدهما بما يفيد الترجيح فإن لم يكن جمع بينهما ، فإن لم يكن تساقطاً وعدل في الاستدلال إلى ما دونهما مرتبة إن وجد) .

إذا ظهر للمستدل تعارض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ للسابق متى كانا متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو آية مع ستة متواترة - أو مشهورة على رأى الحنفية - أو خبرين من أخبار الأحاد ، مثاله قوله تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) فإنها تقتضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بالأشهر ، وقد عارضتها في ذلك : (وأولات الأحمال أجملن أن يضمن حملن) فإنها تقتضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل ، وقد ثبت عن ابن مسعود أن الثانية متأخرة في الزول عن الأولى فحكمنا بأنها ناسخة لها في هذا القدر . وأن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل ، فإن لم يعلم التاريخ رجحنا أحد النصين بما سيأتي من المرجحات ، والرجح إنما يكون بين المتماثلين قوة بوصف تابع كخبري آحاد روى أحدهما عدل فقيه وروى الثاني عدل غير فقيه ، لم يكن الترجيح جمع بينهما إن أمكن - وسلبين كيفية الجمع - لأن إعمال الدليلين اللذين لا مرجح لأحدهما أولى من إهدارهما ، فإن لم يمكن الجمع ترك العمل بهما وعدل في الاستدلال إلى ما دونهما في الرتبة إن كان . فإذا تعارضت آيتان ترك الاستدلال بهما وعدل إلى خبر الواحد الذي هو دونهما ، تعارض خبران عدل عنهما إلى القياس أو إلى أقوال الصحابة عند من يحتاج بها . وإنما عدل إلى الأدنى لتعذر العمل بالأرق لتعاضده ، والعمل بأحد المتعارضين عيناً من غير مرجح تحكم فالتحقق الحادثة بما لا حكم للأرق فيه ، فإن لم يكن هناك دليل دونهما وجب العمل بالأصل كأنه لا دليل أصلاً على حكم الحادثة .

٣ — إذا تعارض قياسان ولا مرجح لأحدهما عمل المجتهد بعد التحرى بما شهد له قلبه ، وقد يتعارض في المحل قياسان فالخاتمة بأصل يوجب فيه حكماً ، ولخاتمة بأصل ثان يوجب فيه حكماً آخر ، فإذا رجح أحد القياسين بأحد مرجحات القياس وجب العمل به ، وإذا لم يكن مرجح فقال الشافعي : يتخير المجتهد ويفتى بأى القولين شاء ، لأنه لا معنى لإهدارهما ، إذ يترتب على ذلك خلو الحادثة من الحكم ولا معنى للعمل بأحدهما معينا بدون مرجح لأنه تحكم فلم يبق إلا التخيير .

وقال الحنفية : على المجتهد أن يتحرى فأى القياسين شهد له قلبه عمل به ولا يجوز له العدول عنه إلا إذا فطر ثانياً فتغير اجتهاده ، وإنما اختاروا ذلك لأنه لا معنى لتساقط القياسين لما تقدم ، وكل من القياسين حجة لأن الشارع وضع القياس دليلاً شرعياً يوجب العمل على المجتهد بنتيجته ، فمن الجملة الأولى يجب أن يثبت الخيار في العمل بأحد القياسين من غير تفرع كما في الكفارات ، ومن الجملة الثانية يجب أن يسقطا كما في الذمين لأن كلا دليل وأحدهما خطأ وهو لا يندرى ، فوجب العمل من وجه وسقط من وجه فقالوا يحكم رأيهم ويعمل بشهادة قلبه ، وإذا اختار أحدهما تعين بالنسبة له .

ولا يظهر لنا معنى لهذا التحرى الذى جعله الحنفية مقدمة للاختيار ، لأن التحرى معناه الاجتهاد حتى يصل إلى الأخرى ، والفرض أن القياسين لا مرجح لأحدهما على الآخر فلم يبق إلا أن يقال إنه يختار أحد الحكمين ، ويكون الفرق بين الشافعية والحنفية في النتيجة ، فالحنفية قالوا : لا يجوز العدول عما اختار إلا إذا ظهرت له حجة تكون سبب العدول ، والشافعية يقولون : له العدول ، ولا نفهم معنى لمنعه عن العدول عما اختاره أولاً إلا أن يراد منع المجتهد أن يتبع هواه في تشريع الحكم ، فتى وافق أحد للقياسين هواه عمل به ، ومتى وافقه الآخر عدل ، ولا نظن أن أحداً يجيز ذلك .

٤ — (اجمع بين العامين بالتنويع ، وبين المطلقين بالتقييد ؛ وبين الخاصين بالتقييد أو حمل أحدهما على المجاز وبين العام والخاص بأن يخص العام به) .

إذا لم يكن ثم مرجح لأحد النصين جمع بينهما كما تقدم فإن كانا عامين حمل كل منهما على نوع ، كما إذا علم من أمر أنه يقال : أعطوا الفقراء ولا تعطوا الفقراء ولم يعلم أيهما المتقدم ؛ حمل الأمر على الفقراء المتعفين والنهي عن الفقراء الذين يسألون الناس إحافاً ؛ وإن كانا مطلقين حمل كل منهما على أنه مقيد بقيد يخالف قيد الآخر ؛ كما إذا علم عنه إعط فقيراً ولا تعط فقيراً ؛ فإن الأول يقيد بالفقير المتعفف والثاني بالمسؤول وإن كانا خاصين حمل أحدهما على حال والثاني على أخرى كما إذا علم إعط زيدا ولا تعط زيدا ؛ فإن الأول يحمل على حال استقامته ؛ والثاني على حال اهوجاجه أو بأن أحد الطالبين مجاز ؛ وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً حكم بأن العام معمول به فيما وراء الخاص فيتداخل الحاصل منه تخصيص العام .

أمثلة على التعارض :

١ - قال الله تعالى في آية الوضوء : (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم) قرأ ابن كثير ؛ وأبو عمرو ؛ وحزمة بجر ، أرجلكم ، وهذا يقتضي لإيجاب مسح الأرجل كما أخذ به الشيعة ؛ وقرأ الباقر بالفتح وهو يقتضي لإيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور ؛ قالوا : يمنع التعارض بأن « امسحوا » المقدرة الداخلة على أرجلكم بدليل الواو متجاوز بها عن الغسل ، ودليل التجوز ما تواتر عنه صلى الله عليه وسلم من غسل رجليه ، أطبق عليه من حكى وضوءه وقد توارث ذلك الصحابة وبذلك يكون مقتضى القراءة تين واحداً ، ولا يخفى ما في ذلك من البعد .

٢ - قال تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن ، قرأ حمزة ، والكسائي ، وهاسم يطهرن بتشديد الطاء وهو - كما قالوا - يقتضي المنع من قربان النساء حتى يغتسلن ، وقرأ الباقر بالتخفيف وهو يقتضي منع القربان ، حتى يرتفع الحيض فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلي قالوا في رفع التعارض إن آية التشديد تحمل على حال وهي ما إذا مضى عليها في الحيض ما دون أكثر أيامه وهي العشرة ، وتحمل الثانية على حال أخرى وهي ما إذا مضى عليها أكثر أيامه لأنه انقطاع ييقن ، وحرمة القربان إنما كانت عن أصل الحيض باعتبار قيامه فلا يجوز تراخيها إلى الاغتسال لأداء ذلك إلى جعل

الطهر حبضا ، وإبطال التقدير الشرعى ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية .
وهى الأولى ، ويرد على ذلك الجمع أنه قد جاء فى الآية بعد : « فإذا تطهرن فاتوهن »
وهى توافق حتى يطهرن بالتشديد ، ولم يرد فإذا طهرن ، فيثبت أن المراد بقراءة
التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاعتسال ، وأجابوا عن ذلك بأن تطهرن
تجىء بمعنى طهرن نحو تكبر فى صفته تعالى ، وتبين بمعنى بأن محافظة على حقيقة يطهرن
بالتخفيف قال ابن الهمام : وكلا المحصلين خلاف الظاهر لكن حمل قراءة التخفيف
على مجرد الانقطاع أقرب من حملها على الاعتسال إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد
الانقطاع بارتفاع المعارض المانع مع قيام المييع ، ويظهر أن مثل هذه الآية ليس
فيها تعارض وأن معنى التخفيف والتشديد واحد ، وهو الطهارة الشرعية فلا حل حتى
يرتفع الدم وتغتسل سواء ارتفع لاكثر مدة الحيض أو ما دونها وإن كان هذا ليس
مذهب الحنفية .

٣ — قال تعالى : (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم) مقتضاها المؤاخذة باليمين الغموس لأنها مكسوبة ، وقال فى آية أخرى :
« لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » مقتضاها عدم
المؤاخذة بالغموس لأنها مفقودة إذ أن العقد قول يكون له حكم فى المستقبل وهذه
يمين كاذبة على شيء مضمى كحلفه على شيء كان أنه لم يكن أو لم يكن أنه كان فدخلت
الغموس فى اللغو على مقتضى هذه الآية لأنها خلت عن الفائدة التى تقصدها اليمين وخرجت
منه فى الآية الأولى لشمول الكسب إياها ، وأفادت الآية الأولى أن اللغو يضاده
الكسب فهو السهر ، وتخلص الحنفية من هذا التعارض بأن المراد بالمؤاخذة باليمين
الغموس فى الآية الأولى المؤاخذة الآخروية فهمى محل للعقوبة وبعدم المؤاخذة فى
الدنيا فلا كفارة لها . فتغايرت المؤاخذتان فلا تعارض ، وعلى هذا يكون اللغو شاملا
للغموس ، وهناك جمع ثان وهو أن المراد بالمؤاخذة فى الآخرة ، والآية الثانية ساكتة
عن اليمين الغموس وعلى ذلك يكون اللغو مالم يقصد والغموس نالته لا لغو ولا مفقودة .
أى يؤاخذكم فى الآخرة بما عقدتم الأيمان ، فطريق دفع المؤاخذة الكفارة وربما يبعد هذا

نظام الآية الأولى فإنه قاض بعدم الراسطة لأن ذلك هو المفهوم من لا يؤاخذ بكذا لكن بكذا ، أما الشافعي فحمل المواخذه في الآيتين على الهدوية وقال : اليمين الغموس كما هي مكسوبة هي معقودة ، لأنه حمل العقد على عقد القلب وهو المقصد العمد إلى اليمين . وحينئذ لا تعارض وهو ظاهر جدا .

٤ — (إذا ورد على محل إنبات ونفى أصلي قدم الإنجاب ، وإذا كان النفي بما يعرف بالدليل تعارضاً) .

إذا ورد في الشرع نصان أحدهما يثبت حكماً والآخر يؤكد النفي الأصلي قدم الإنبات ولا يتعارض الخبران ، مثل ذلك ما ورد في عتق بريرة زوج مغيث فإن أحد الخبرين يثبت أن زوجها حين عتقها كان عبداً . والثاني يثبت أنه كان حراً وعبيدته ثابتة بالأصل لأنها تزوجته وهو عبد بدون خلاف والإخبار بحريته لإخبار بأمر عارض فيقدم ومن هنا قال الحنفية إن الأمة إذا زوجت ثم حقت ثبت لها الخيار مطلقاً سواء كان زوجها حراً أم عبداً فإن لم يكن النفي أصلياً بل كان بما يثبت بالدليل عارضه خبر الإنبات واحتيج إلى الترجيح ومثلوا له بما ورد في زواج النبي صلى الله عليه وسلم بميمونة بنت الحارث الهلالية فإن ابن عباس روى أنه تزوجها وهو عرم وفي رواية أخرى أنه تزوجها وهو حلال فيطلب الترجيح بين الخبرين فإن أحد الخبرين يفيد في الإحرام حين الزواج ولكنه ليس نفيّاً أصلياً بل هو نفي للحل الوارد على الإحرام السابق الثابت ، والثاني يثبت أنه وقد رجح الحنفية رواية ابن عباس على رواية ابن يزيد بن الأصم . وأبي رافع لأن ابن عباس أصح ، مع ما في الرواية من ضعف السند هذا إذا نظرنا إلى الحل الوارد على الإحرام ، أما إذا نظرنا إلى الحل الوارد على الإحرام ، أما إذا نظرنا إلى الحل السابق على الإحرام كما في بعض الروايات أنه تزوجها قبل أن يحرم فإنهم يرجحونه بأن ابن عباس مثبت وغيره ناف فيترجح الإنبات على النفي ، وإذا حصل التعارض بينهما قدم خبر ابن عباس لقوة سنده وفقه راويه ، ويظهر أن هذا الأصل من القواعد التي شكلت بالشكل الذي يتفق مع الفروع المنقولة ، فإن الخبرين اللذين

أخبرنا بخبرين أحدهما ينفي شيئاً في وقت معين أو حادثة معينة والآخر يشبهه ليس من المفهوم أن يجعل الأصل تقديم أحدهما لأنه أثبت ، على أن الآخر لأنه نفي ، فإذا كان الرواة عن ميمونة نفسها يطبقون على أن الرسول تزوجها وهو حلال ، وإن عباس يقول إنه تزوجها وهو محرم فالعقل يقتضي بأن أحد الراويين لا بد أن يكون أخطأ لأن هذا ليس من الأمور الاجتهادية بل من الأمور التي تعرف بالأساس فإن الإحرام شكلاً خاصاً يختلف عن شكل الحل ، وهنئ تحققتنا من خطأ إحدى الروائتين فلا بد من البحث فيهما من غير الطريق الذي ذكره الحنفية حتى يستقر في نفس هاتين الفئتين برجحانه ، أما الاعتماد في التقديم والتأخير على مجرد أن أحدهما غاف والآخر مثبت فلا نكاد نفهمه ، ولذلك يظهر أن مثل هذين يتعارضان ، كما هو مذهب عيسى بن أبان ، ويطلب الترجيح بينهما ، وهذا من عمل المجتهدين في الفروع .

٦ - (لا تعارض بين فعلين متضادين وقد يكون بين فعل وقول فيطلب الترجيح) .

إذا حصل من الشارع فعلاً متضاداً كان صام يوم السبت ، مثلاً ثم أفتل في سبت آخر فلا يقال بتعارض هذين الفعلين لأنه لا عموم للأفعال ، أما إذا اقترن بالفعل الأول ما يدل على حكمه من وجوب أو نهي وأن سبب الوجوب أو النهي متكرر فالتاني من الفعلين ناسخ لما استفيد من حكم الفعل الأول .

أما بين فعل وقول فلذلك أحوال :

١ - أن يتبين حكم الفعل الأول ويدل على سببية التكرار ويكون القول خاصاً بالرسول صلى الله عليه وسلم فإن المتأخر ينسخ المتقدم بالنسبة له لأنه محل التعارض ، كما إذا ورد أنه فعل فعلاً من الأفعال ، وتبين أن حكمه الوجوب ثم قال إنه حرام على فإن الوجوب يرفع عنه ويبقى في حق الأمة لأنها ليست محلاً للتعارض ، فإن جهل المتقدم منهما والمتأخر فالتأخر بالتوقف بالنسبة له وحكم الفعل باق بالنسبة للأمة لما سبق .

٢ - أن يكون القول خاصاً بالآلة كما إذا قال : فعله حرام عليكم ، فلا تعارض في حقه ، فيبقى الحكم بالنسبة له على ما كان وبالنسبة للآلة إن علم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل عطل بالقول لأنه هو في الموضع لبيان المراد ، ولأنه أدل على خصوص المراد من الفعل ولأنه أعم دلالة بخلاف الفعل فإنه قاصر عن أن يدل بنفسه على محكمته بالنسبة لفاعله ومتبعه ، وإذا علم ذلك فإنما يعلم ذلك بشئ آخر غيره ، والثابت به احتمالات إنما يعين أحدهما القول .

٣ - أن يكون القول شاملاً له ولهم فإذا علم المتأخر فهو ناسخ عن الكل ، وإن جهل قدم القول .

٤ - ألا يكون مع الفعل دليل التكرار وعلته صفته ، وكان القول خاصاً به وعلم تأخره فلا يقال : إن هنا تعارضاً لأن صفة الفعل أخذت مقتضاها بحصوله مرة لأن الإيجاب لا يقتضي التكرار ، ولم يعم دليل عليه . والقول المتأخر شرع مستأنف في حقه لا ناسخ لأنه لا يوجد سابق عليه يعارضه ويثبت الفعل في حق الآلة مرة بصفتها المألومة من وجوب أو ندب لأنه لا تعارض في حقهم بالفرض ، ولا سبب تكرار . وإن علم تقدم القول كأن قال : لا يحل له ، ثم فعله مع قيام الدليل على صفتها كان الفصل دليلاً على نسخ مقتضى القول عنه يثبت العمل على الآلة بصفتها مرة لفرض الاتباع فيما هلت صفته ، ولعدم ما يوجب التكرار ، وإن جهل التاريخ فبالنسبة إلى الآلة لا تعارض فيثبت عليهم الفعل بصفتها مرة ، وفي حقه الوقف عن إبداء حكم .

٥ - أن يكون القول خاصاً بهم فلا تعارض في حقه ، أما في حق الآلة فإن علم المتأخر فهو ناسخ ، وإن جهل قدم القول لما تقدم .

٦ - أن يكون شاملاً له ولهم فالمتأخر ناسخ وإن جهل التاريخ قدم للقول بالنسبة للآلة ووقف عن الحكم في حقه ، ولا حظ ابن الهمام أن المعارضة بين القول والفعل الذي دل على صفتها إنما هي معارضة بين قولين اقترن أحدهما بالفعل ، ولذلك لم يتجه له القول بتقديم القول على الفعل لما ذكره من البراهين فقال : لأنه يعمل في تلك المحال بما هو الأحوط قولاً كان أم فعلاً .

٧ - (الترجيح إظهار زيادة لأحد المتماثلين عن الآخر بما لا يستقل) .

اختلف الاصطلاح في تعريف الترجيح ، فعرّفه الشافعية بأنه اقتران الأمانة بما تقوى به على ما يعارضها ، وهذا الاقتران هو في الحقيقة الرجحان لا الترجيح ، ولكن لا مشاحة في الاصطلاح ، وإنما قالوا : اقتران الأمانة لأنه لا تعارض بين قطعيين ، وقد تقدم في أول الباب ما يفيد خلافه . وعرّفه الحنفية باعتباره فعلا للجهتد بما ذكرنا . ومنه يظهر أن التعارض إنما يكون بين متماثلين فلا يقال : الكتاب راجح على خير الواحد ، ولا خير الواحد راجح على القياس ، وإن كان يقال مارض القياس خبر الواحد فقدم الخبر عليه ، وقولهم بما لا يستقل بفهم نفي الترجيح بما يصلح أن يكون دليلا ، ومن هنا أبطلوا الترجيح لأحد الحكمين المتعارضين بكثرة الأدلة لأن كل دليل يستقل بثبوت المطلوب به . فلا ينضم إلى الآخر ويتحد به ليقربه ، لأن الشيء إنما يقوى بصفة في ذاته لا بانضمام مثله إليه ، فإذا تعارض حديثان روى أحدهما من الشارع عدد كبير لا يبلغ حد الشهرة ، وروى الثاني واحد فلا ترجيح للأول على الثاني . وأكثر الأئمة على خلاف ذلك ، وقد فأس أبو حنيفة ذلك على الشهادة بأنه إذا تعارضت شهادتان فلا رجحان لأحدهما بكثرة العدد بعد أن تكون الأخرى قد تم فصاها ، وقد اعترض ذلك بأن الكثرة تريد الظن قوة فيترجح الحكم ، ولا يمارى في أن هذه الكثرة تفيد قوة الثبوت ، وليس الترجيح بين الخبرين إلا بذلك ، ولقوة هذا الدليل اختار ابن المهام وجوب الترجيح بكثرة الرواة .

٨ - (الترجيح بين الخبرين بطريق المتن وبقوة الدلالة) .

لترجح بين الخبرين طريقان : طريق من جهة المتن ، وطريق من جهة السند فمن جهة المتن يرجح ما هو أقوى في الدلالة فيرجح المحكم على المفسر ، والمفسر على النص ، والنص على الظاهر ، والخفي على المشكل ؛ والحقيقة على المجاز المساوى في الشهرة ؛ ورجح أبو حنيفة المجاز الزائد شهرة على الحقيقة ؛ والصريح على الكناية ؛ والعبارة على الإشارة ؛ والإشارة على دلالة النص - وهي مفهوم الموافقة - ودلالة النص على المقتضى ؛ والمقتضى لضرورة صدق الكلام على المقتضى لغيره ؛ ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة - عند من يقول به - والأقل احتمالا على غيره ؛ فيقدم المشترك

الاثنين على المشترك لاكثر وعلى الجملة فما كان أقوى في الدلالة على الحكم مقدم على غيره ، والجزئيات محل اجتهاد كما يقدم ما كان أحوط بتقديم الدليل المفيد للتحريم على غيره ، وربما اتجه عكس هذا بما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحب التخفيف على أمته ، ولذلك قدموا ما يدرأ الحد على ما يثبت .

أما الترجيح بالسند فإن المتواتر مقدم على غيره ، فالكتاب مقدم على السنة التي لم يترار نقلها ، والسنة المشهورة على خبر الواحد وبفقه الراوى وضبطه وورعه . قالوا : وتقدم الرواية التي عن الحفظ بالرواية عن الخط الذي يتذكر أنه خطه . وفي هذه نظر ! لأن الشيء إذا كتب لم يتطرق إليه النسيان ، والحفظ عرضة لذلك ، والخبر الذي عمل به راويه على خبر خالفه راويه ، ويرجح خبر الراوى الذي علم من شأنه أنه لا يروى إلا عن ثقة . ورواية أكابر الصحابة الذين هم أفقه على أصاغرهم ، ورواية من تحمل بالغا أو مسلماً على غيره . وما صرح فيه راويه بالسماع على ما يحتمل ؛ إلى غير ذلك مما يقوى سند الحديث .

وقد تتعارض المرجحات ويكرن تقوية إحداها بحال الاجتهاد المجتهدين .

الكتاب الرابع

الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد :

الاجتهاد في اللغة بذل المجهود ؛ واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ؛ ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد ، فيقال : اجتهد في حمل حجر الرصاص ولا يقال اجتهد في حمل خردلة ؛ ثم صار هذا اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة ، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحسن من نفسه ما يعجز عن مزيد طلب .

حكم الاجتهاد :

تعلق الاجتهاد بأحكام :

(١) الوجوب العيني على مسئول من حادثة وقعت وخاف فوتها ، وكذلك إن كانت الحادثة قد حصلت له شخصياً وأراد معرفة حكمها .

(٢) الوجوب الكفائي على مسئول لم يخف فوت الحادثة ، وثم غيره من المجتهدين فإذا تركوه كلهم أمموا ، وإذا أفى أحدهم سقط الطالب عن جميعهم .

(٣) الندب وهو الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل ، سواء سئل عنها أم لم يسأل .

شروط الاجتهاد :

يشترط في المجتهد شرطان ؛ الأول : أن يكون عدلاً ، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه ، أما أخذه لنفسه باجتهاد فلا يشترط ذلك له ، الثاني : أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الفطن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره ، ومدارك الأحكام الكتاب والسنة والإجماع والقياس . فالكتاب هو الأصل ولا بد من معرفته ، ولا يلزم لصحة الاجتهاد معرفته كله بل ما يتعلق بأحكام الأفعال منه ، ولا يشترط حفظ ذلك عن ظهر قلب بل أن يكون طاملاً بمواضعها بحيث يطلب الآية المحتاج إليها عند الحاجة .

وأما السنة فلا بد من معرفة أحاديث الأحكام ولا يلزم أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام ويكتفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى .

وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتى بخلافه وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف ، بل في كل مسألة يفتى فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع .

وأما القياس فينبغي أن يكون قادراً على استنباط عال الأحكام من النصوص .

الخاصة والعامة فلا بد أن يعرف الأصول السككية التي بنى عليها الشرح الإسلامى لتكون له بمثابة شهود عدل على ما يستنبطه من العلال فى المواقع الجزئية .

وأما ما يمكنه من الاستثمار فعلوم أربعة :

(١) معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة بأن يعلم أقسام الأدلة فيعلم أن الأدلة ثلاثة : عقلية تدل لذاتها ، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ، ووضعية ، وهى العبارات اللغوية .

(٢) معرفة اللغة والنحو على وجهه يتيسر به فهم خطاب العرب وعاداتهم فى الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره وبجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتعاضبه ، ومطلقة ومقيدة ، ونصه وخبراه ، ولحنه ومفهومه ، ولا يلزم أن يبلغ فى ذلك مبلغ الخليل والمبرد ، بل ما قلنا من القدر الذى يتعلق بالكتاب والسنة ويستولى على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه .

(٣) معرفة للناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك فى آيات وأحاديث مخصوصة ويكتفيه أن يكون إذا أراد أن يفى فى واقعة بآية أو حديث أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية محكان .

(٤) معرفة الرواية وتمييز صحيح السنة عن فاسدها ومقبولها عن مردودها ، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل لاحجة فيه ، ويكتفيه فى ذلك الاعتماد على ما قرره أئمة الثقات ورجال الحديث الذى سبروا غوره واعترفت لهم الأمة بما بذلوه من الجهد فى تلك السيل كأن يقلد البخارى أو مسلما .

فهذه الأشياء اللازمة أن يعلمها من يريد استنباط الأحكام الشرعية .

قال الغزالى : وإنما يشترط اجتماع هذه العلوم فى المجتهد المطلق الذى يفى فى جميع الشرع ، وليس الاجتهاد هندی منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون بعض ، فن عرف طريق النظر فى القياس فله أن يفى فى مسألة قياسية : وإن لم يكن ماهراً فى علم الحديث ، فن ينظر فى مسألة

(٢٦٩ - أصول الفقه)

المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم تعلق تلك المسكرات أو في مسألة النكاح بلا ولي فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا الأحاديث بها فن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً ؟

ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذم وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى : (واسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى السكبين) وقس عليه ما في معناه وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها : لا أدري ، وكم توقف الثمانين رحمه الله بل الصحابة ، في المسائل فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي اهـ .

وأنت إذا تأملت ما قلنا في أول الشروط من ضرورة معرفة المجتهد للأصول الشرعية متى بي عليها التشريع نجد أن الغزالي قد تساهل كثيراً ، فإن هذه الأصول لا تنال إلا بعد تتبع جزئيات التشريع حتى تؤخذ منها هذه الأصول فإذا لا بد للمجتهد أن يطالع تمام الإطلاع على التشريعات التي وردت في كتاب الله وسنة رسوله حتى يتكون منها في نفسه تلك الأصول العامة ، وهذا فيما نرى من أهم ما يجب لوصول الإنسان إلى درجة الاستنباط والفتوى .

المجتهد فيه :

المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دلائل قطعية ، فيخرج من ذلك ما لا مجال للاجتهاد فيه مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما مائل ذلك . ومتى صدر الاجتهاد من أهله وصادف محله كان ما أداه إليه اجتهاده هو الذي كلف العمل به وجاز أن يفتي به غيره .

وهنا مسألان لا بد من التنبيه عليهما وهما :

- (١) جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم .
- (٢) جواز الاجتهاد للصحابة في عهده صلى الله عليه وسلم .

المسألة الأولى

اختلف الأصوليون هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم الحكم بالاجتهاد فيما لأنص فيه ، أو لا يجوز ؟ قال الحنفية إنه عليه الصلاة والسلام مأمور إذا عرضت له حادثة أن ينتظر الوحي إلا أن يخاف فوت الحادثة ، ثم بالاجتهاد إذا لم يوح إليه ، والاجتهاد بالنسبة إليه يخص القياس ، ثم إذا أقر على اجتهاده كان ذلك دليلاً قاطعاً على صحته لأنه لا يقر على خطأ كما يأتي وبذلك لا يجوز مخالفته ، كما جازت مخالفة سائر المجتهدين ، وقد عد الحنفية هذا الاجتهاد نوعاً من الوحي - وسموه الوحي الباطن - . وقال أكثر الأصوليين إنه عليه الصلاة والسلام مأمور بالاجتهاد مطلقاً من غير تقييد بانتظار وحي ، وقال الأشاعرة وأكثر المعتزلة والمتكلمين : ليس له عليه الصلاة والسلام الاجتهاد في الأحكام الشرعية وقال بعضهم له الاجتهاد في الحروب فقط .

ودليل المذهب المختار وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام في الأمور الشرعية وفي الحروب .

أما في الحروب فيدل فبدل عليه قوله تعالى : (عفا الله عنك لم أذنت لهم) قال بذلك عتاباً له على إذنه لجماعة من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك ، وهذا الإذن بالضرورة لم يكن عن نص وإلا لم يكن محل للعتاب بل كان عن اجتهاد ، وقال تعالى : (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) قال ذو عتاباً له على رضاه برأى أبي بكر وغيره من الصحابة في قبول الفداء من أسرى بدر .

وأما في الأحكام الشرعية فيثبته قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع : « لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ، ولولا أن معي الهدى لأحلت » ، « وسوق الهدى من أعمال الحج ، وقد فعله اجتهاداً لا ينص ، وإلا لم يكن هناك معنى للندم على فعله ، وورد عن أم سلمة قالت : جاء رجلان من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم في مواريث بينهما قد درست ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر وإلکم تختصمون إلى وإنما أفضى برأيي فيما لم ينزل على فيه ، فن قضيت له

بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها يوم القيامة على عنقه . ولكن هذا الحديث إنما هو في نوع من الاجتهاد وهو تحقيق المناط ، وهذا لا نزاع لاحد في أنه يكون للرسول صلى الله عليه وسلم والقاضي بل لكل مسلم . وبالنأمل في كل هذه الأدلة نرى أنها لا تفيد أكثر من جواز الاجتهاد ، ولا تفيد الوجوب إلا إذا قيل متى اتقى الامتناع ثبت الوجوب ، إذ لا قائل بالجواز . استدلل المأمون :

(١) بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) والجواب أن هذا النص إن سلم عمره فالقول عن الاجتهاد ليس عن الهوى بل عن الأمر به فيكون الاجتهاد وما يستفد إليه وحياً . ودفع بأن هذا التأويل خلاف الظاهر ؛ لأن ظاهر الآية أن ما ينطق به نفس ما يوحى إليه ، والجواب يجب المصير إليه للدليل الذي قام على وقوع الاجتهاد منه ، ولا يحتاج الحنفية إلى هذا التأويل لأنهم يعدون الاجتهاد نوعاً من الوحي وإن كان في هذا نظر . لأنه إن كان وحياً حين صدوره فكيف يتصور فيه الخطأ ؟

(٢) لو جازله الاجتهاد جازت مخالفته كما تجوز مخالفته غيره ، وتقدم الجواب عن هذا .

(٣) لو كان عليه الصلاة والسلام مأموراً بالاجتهاد لم يؤخر جواباً عن حادثة ، وكثيراً ما أخر . والجواب من قبل الحنفية أنه إنما أخر لاشتراط الانتظار ، ومن قبل غيرهم أن التأخير إنما هو لاستدطاء الاجتهاد زماناً .

(٤) هو قادر على أن ييقن الحكم بالوحي والاجتهاد لا يفيد إلا ظناً ، ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين والجواب منع أن الوحي مقدور له ، هل أن هذا الدليل لا يوجب نفي كونه متعبداً بالاجتهاد بل يوجب ألا يجتهد إلى اليأس من الوحي أو إلى ظنه مع خوف الفوت ، وهذا ما تقوله الحنفية إن كلا من طريق الظن واليقين ممكن فيجب تقديم الثاني بانتظار الوحي فإذا غلب ظن عدمه وجد شرط الاجتهاد .

وقد ظهر ما تقدم جواز الخطأ عليه صلى الله عليه وسلم فيما لا يرجع إلى التبليغ إلا أنه لا يقر على ذلك الخطأ بخلاف غيره من المجتهدين وقال كثير من المتكلمين

يتمتع عليه الخطأ لأن اجتهاده أولى بالعصمة من الإجماع لأن عصمة الإجماع إنما جاءت من نسبته إليه صلى الله عليه وسلم ، ولأنه يلزم من ذلك جواز الأمر باتباع الخطأ لأننا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) ولأنه يلزم منه الشك في قوله عليه الصلاة والسلام فيخل بمقصود البعثة ، والجواب عن الأول بأن اختصاصه عليه الصلاة والسلام برتبة النبوة ، وأن رتبة العصمة للأمة لاتباعهم له لا يقتضى لزوم هذه الرتبة له كالإمام الأعظم لا يلزم له رتبة القضاء وإن كانت مستفادة منه ، ثم لا يعود عليه بنقص ولا انحطاط درجة فكذا هنا ، وعن الثانى أن الأمر باتباع الاجتهاد إنما هو من حيث كونه صوابا في نظر العالم ، وإن خالف نفس الأمر ، وعن الثالث بأن الخلل بمقصود البعثة إنما هو الخطأ في التبليغ عن الله لا تجوز الخطأ اجتهاده : هل أن وقوع الخطأ فعلا يقطع هذه المشافيات وقد قدمنا ما يدل عليه من آيات الكتاب ، والغزالي يتوقف في ذلك لأنه لا يرى أدلة الكتاب قاطعة فيه ومتى كنا نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطئه بل يبين الله له ارتفع كل محذور (راجع ما كتبناه في النظر الثالث في الوجه الذى دل الكتاب به على السنة) .

المسألة الثانية

اختلف الأصوليون في جواز اجتهاد غير الرسول صلى الله عليه وسلم في عصره ، والمختار أن ذلك جائز سواء في حضرة الرسول وفي غيبته والدليل على ذلك وقوعه كما ورد في حديث معاذ الذى اشتهر بين الأمة وتلقته بالقبول ووقع أيضا في حضرته . فقد حصل في غزوة حنين أن أبا قتادة قتل قتيلًا فاستحق سلبه بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلًا فله سلبه » فقال رجل من القوم لرسول الله صلى الله عليه وسلم سلب ذلك القتل عندي فأرضه عنى ، فقال أبو بكر : لاها الله إذن ! لا يمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه . فقال عليه الصلاة والسلام : « صدق » والظاهر أن هذا من أب بكر اجتهاد وهو بحضرته . وقد صوبه عليه الصلاة والسلام بتصديقه له ، وقال لعمر بن العاص « احكم في بعض القضايا . فقال : اجتهد وأنت حاضر ؟ فقال نعم إن أصبت فلك أجران وإن

أخطأت فلك أجرة ، . وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة : اجتهدا فإن أصبنا
فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة ، وقد حكم عليه الصلاة والسلام سعاد
في بني قريظة . وإذا حصل من غيره الاجتهاد فعمله عليه الصلاة والسلام وأقره
صار من السنة فلا يجوز خلافه .

أحكام الاجتهاد من حيث التصويب والنخطة :

النظريات على قسمين قطعية وظنية ، أما القطعية فهي إما كلامية ، وإما أصولية
وإما فقهية والمراد بالكلامية المطلقيات المحضة ، وهذه الحق فيها واحد ، ومن أخطأه
فهو آثم ويدخل فيها حدوث العالم ، وإثبات واجب الوجود وصفاته الواجبة
الجانزة ، والمستحبة ، وبمئة الرسل وتصديقهم بالمعجزات ، وجواز الرؤية ، وخلق
الأمثال وإرادة الكائنات .

ثم إن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالخطأ كافر ، وإلا فهو
آثم من حيث عدل عن الحق وضل ، وأما الأصولية ككون الإجماع والقياس
والخير الواحد حجة ، فهذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطئ .

وأما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج
ونحرىم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر وكل ما علم قطعاً من دين الله فالخطأ فيها
واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم ، فإن كان الخلاف فيما علم بالضرورة من
مقصود الشارع فهو كفر لأن الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع ، وإن كان
فيما علم قطعاً بطريق النظر كالأحكام المعلومة بالإجماع فنكرها ليس بكافر ، لكنه
آثم مخطئ .

وأما الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في عمل الاجتهاد ولا إثم
على المجتهد فيها لا عند من يقول المصيب واحد ، ولا عند من يقول كل مجتهد
مصيب .

وذهب بشر المريسي إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال : فيها واحد متعين
والخطأ آثم ، وذهب الجاحظ إلى إلحاق الأصول بالفروع ، وقال فيها حق واحد

متعين لكن المخطئ معذور غير آثم كما في الفروع ، وقال عبدالله بن الحسن العنبري :
كل مجتهد في الأصول أيضاً مصيب وليس فيها حق متعين ،

وهناك تفصيل هذه الآراء الثلاثة ومناقشتها :

قال الجاحظ : إن مخالف ملة الإسلام إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم ، وإن نظر فمجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم . قال لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها وهؤلاء قد مجزوا عن درك الحق ، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ سد عليهم طريق المعرفة : وهذا باطل بأدلة سمعية ضرورية ، فإننا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة نعلم أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان ، واتباعه ، وذهمهم على إصرارهم على عقائدهم .

ومن المعلوم أن المعاند العارف بما يقل ، وإنما الأكثر المقلدة للذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ، ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وصدقه ، والآيات الدالة على ما ذكرنا في الكتاب كثيرة .

وأما قوله كيف يكفرون ما لا يطبقون ؟ فإذا منع أنهم لا يطبقونه لأن الله أقدرهم على ذلك بما رزقهم من العقل ، ونصب من الأدلة ، وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نهوا بالعقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل ، كما قال جل ذكره : (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) .

وذهب للعنبري من المنزلة إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات . وإذا كان يريد أنهم لم يؤمروا إلا بما أم عليه وهو منتهى مقدروهم في الطلب فرأيه هو رأى الجاحظ وقد تقدم رده ، وإن أراد أن ما اعتقدوه فهو على ما اعتقدوه ، خرج الكلام إلى ما لا يعقل ، لأنه كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً ، وإثبات الصانع ، ونفيه حقاً إلى غير ذلك من الأمور الذاتية التي لا تتبع الاعتقاد .

وقد استبشع إخوانه من المنزلة هذا القول وأولوه بأنه أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن ، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وكل فريق ذهب إلى ما رآه أوفق

لكلام الله وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام فكانوا فيه مصيبين ومعدورين ويرد بانهم يستحيل أن يكونوا — وهم مختلفون — مصيبين لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالإضافات فلا يمكن أن يكون القرآن مخلوقا ، بل الواقع أحدهما ، وإن أراد أن المصيب واحد ولكن المخطئ معذور فهذا باطل بدليل الشرع واتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعين ومجرتهم والإنكار عليهم ، ولم يفعلوا ذلك مع مخالفهم في الفروع ، وذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير مرفوع عن المجتهدين في الفروع ، بل فيها حق معين ودليل قاطع فن أخطأ فهو آثم كما في العقليات ووافقة على ذلك جميع نفاة القياس وقالوا لا مجال للظن في الأحكام ، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناء دليل سمى قاطع ، وإنما استقام لهذا نكارهم القياس .

ويرد هذا الرأي إجماع الصحابة على ترك التكثير على المختلفين في الجدد والإخوة ومسألة المول ومسألة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها ، فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض ولا يمنع أحدهم الآخر من فتوى العامة ، ولا يمنع العامة من تقليده ولا يمنعه من الحكم باجتهاده ، وهذا متواتر تواترا لا شك فيه ، وقد بالغوا في تخطئة الخوارج ومأني الزكاة بمن خالفوا ما قام عليه الدليل القاطع . ولا يقال : إنهم ربما أئموا أو أنكروا على مخالفهم في الفروع ولم ينقل إلينا ، لأن العادة تحيل ذلك لكثرة الاختلاف والوقائع ، بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل كما نقلوا الإنكار على مأني الزكاة من استباح الدار ، وعلى الخوارج في البراءة من علي وعثمان إلى غير ذلك ، ونضيف إليه أنه تواتر إلينا تعظيم بعضهم بعضا مع كثرة الاختلاف ، ولو اعتقد بعضهم في البعض الإثم باختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت الجمالة وامتنع التوقير والتعظيم ، فننتقل بعد ذلك إلى آراء الجمهور في المختلفين في الأحكام الظنية فنقول :

إن هناك رأيين للجمهور :

الاول : أن كل مجتهد في الظنيات مصيب — ويسمى أصحاب هذا الرأي مصوبة — .

الثاني : أن المصيب واحد وهو للبخطئة .

وكل رأى من هذين تشعب القول بين أصحابه فاختلفوا ، وأما المصوبة فمنهم من قال إنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن ، بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه — وهذا مذهب القاضى والفزالي — ومنهم من قال إن فيه حكما معينا يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطلب من مطلوب ، لكن المجتهد لم يكف بإصابته لذلك كان مصيبا وإن ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر بإصابته وأما المخطئة فإنهم متفقون على أن الله في الواقعة حكما معينا ، لكنهم اختلفوا في أنه هل عليه دليل أو لا ؟ فقال قوم : لا دليل عليه وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بالاتفاق فمن أصابه فله أجران ومن حاد عنه فله أجر واحد . لسميه وطلبه ، وقال قوم : عليه دليل قاطع ولكن الإثم محطوط على المخطئ . لنصوص الدليل وخفائه وقال قوم : عليه دليل ظنى ، ولكن المجتهد لم يكف بإصابته لخفائه وغموضه لذلك كان معذورا مأجورا ، وقال قوم : أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حط عنه الإثم تخفيفا .

هذا تفصيل الآراء في مسألة تصويب المجتهدين ومخطئتهم .

والراجع من هذه الآراء أن الله حكما معينا في كل واقعة نصب عليه الدليل فنظفر به فهو المصيب ومن أخطأ بعد بذل الجهد فهو مخطئ . إلا أنه يثاب من أجل اجتهداه مرفوح عنه وزر خطئه ، فالمصيب في الشريعة واحد وذلك لأن أدلة هذه الشريعة إما نصوص وإما أقيسة ترجع إلى تلك النصوص ، والنصوص قد يكون الخلاف من أجل تأويلها . وقد يكون صحة نسبتها إن كانت من أخبار الأحاد فأما التأويل والخلاف فيه فإننا نعلم بالبداهية أن الشارع ما نص نصاً إلا وهو يريد به معنى معيناً ، هذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين فهو مصيب ومن أضله كان مخطئاً ، وأما الخلاف في أسانيد الأخبار فإننا نعلم أن الحقيقة في ذلك واحدة لا تعدد ، فالخبر إما أن يكون قد قيل وإما لا ، ولا يجوز إلا أن مما في حادثة واحدة ، فمن وفق لهذه الحقيقة فهو مصيب ، فإذا روى بعض الرواة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال ورواه آخرون وهو محرم فليس من الجائز أن يكون

قد تزوجها وهو حلال محرم . وأما الأقيسة فمنها العلل التي قصدتها الشارع بأحكام الأصول وليس من الجائز إلا أن يكون الشارع أراد بتشريع الحكم مصلحة عرفها ووجه صلاحيتها ما دمتا نقول : إن التشريع إنما هو لمصالح العباد ؛ فن وفق لاستخراج هذه العلة وإلحاق ما وجد فيه بالأصل كان مصيبا .

وقد أراد في الأخبار والآثار ما يفيد من المجتهدين من يصيب ومنهم من يخطئ فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « وإذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر » فدل ذلك على أن من الاجتهاد صوابا وخطأ . والذي استحق به المخطئ الأجر هو الاجتهاد لا الخطأ ، وورد عن أبي بكر أنه قال : أقول في الكلالة برأي فإن كان صوابا فن الله الصواب وإن كان خطأ فن الشيطان ، وقال على لعمر : إن لم يجتهدوا فقد عاشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا أما الإنم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك ، ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر وكتب يقول فيه : هذا ما رأى الله وعمر قال : امسحه واكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فن عمر ، وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن المبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب : أصابت امرأة وأخطأ عمر ، وقال ابن مسعود إن كان خطأ فن ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا ، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل بمجموعها على أن الصحابة كانوا يرون منهم المصيب والمخطئ ، وإن كانوا لا يرون على المخطئ إثما .

أما القائلون بأن الكل مصيب فإن أرادوا أن كلا لا يكلم إلا ما أوصله إليه اجتهد كما يدل عليه كلامهم فهو صحيح لا يخالف في هذا أحد إلا من شذ . أما إذا أراد ما يدل عليه ظاهر ألفاظهم من أنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل الحكم ما وصل إليه المجتهد فهو قول مردود بما قدمنا .

على أن هذا الخلاف هو نظري محض لأن فقهاء الجمهور كلهم متفقون على أن الإنسان مكلف أن يبذل جهده في الوصول إلى الحكم ثم ما وصل إليه بعد اجتهد هو الذي يكلف به ، فالخلق في المسائل الاجتهادية شائع بين المجتهدين وكلهم مأجور إن شاء الله تعالى .

نقض الاجتهاد :

إذا اجتهد المجتهد في حادثة من الحوادث ليتعرف حكمها ثم غلب على ظنه الحكم ، فإن كان يجتهد لنفسه وعمل بمقتضى اجتهاده ، ثم تغير ظنه لزمه أن ينقض ما بناء على الاجتهاد الأول ، ومثاله من أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ لا ينقض هدد الطلاق فمقد على امرأة خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده فرأى أنه طلاق لزمه أن يسرح المرأة ولا يجوز له إمساكها ، وأما إن كان حاكماً وحكم بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه فإنه لا يجوز له نقض الحكم السابق فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً وتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها وكذلك لا يجوز لتغيره الذي يخالفه في اجتهاده أن ينقض هذا الحكم بشرط ألا يخالف نصاً ولا دليلاً قاطعاً ، فإن أخطأ النص وجب نقض الحكم .

وصريح كلامهم أن القاضي المجتهد إذا تبين له الخطأ في قضائه ينقض ما حكم به كما يكون غيره من يتبع أحكام القضاة ، أن ينقضه إذا كان يخالف دليلاً قاطعاً وإلى هذا تفسير عبارة عمر في عهده إلى أبي موسى الأشعري حيث يقول : لا يملك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك ، وهديت فيه لرشدك ، أن ترجع إلى الحق ، فإن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل . وربما يقال إن هذه العبارة ليست نصاً في نقض الحكم في الحادثة السابقة ، بل فيما يستقبل من أمثالها ، كما ورد عن عمر نفسه ، أنه لما تغير اجتهاده في مسألة قضى بها لم ينقض حكمه ، بل قال : ذلك ما قضينا ، وهذا ما نقضى ، أما المقلد إذا حكم بخلاف مذهب إمامه ، فإن حكمه ينقض عند من يقول لا يجوز للمقلد أن يتبع أى مقلد شاء ، بل عليه اتباع إمامه الذى هو أولى بالصواب في ظنه ، وأما عند من يجوز ذلك ، فتنافى مذهب ذى مذهب نقد وقع الحكم في محل الاجتهاد فلا ينقض .

وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد :

إذا اجتهد المجتهد في مسألة حتى ظن حكمها فقد انفقروا على أنه لا يجوز له تقليد مخالفه فيها . أما إذا لم يجتهد بعد ، ولم ينظر ، وفي الوقت متسع فلا يخاف فوت

الحادثة ، فهل يجوز له . وهو قادر على الاستنباط ، أن يقلد غيره أو لا يجوز ؟
 تختلف العلماء في ذلك والصحيح أنه لا يجوز لأن ذلك تقليد لمن لم تثبت عصمته عن
 الخطأ ، وهذا لا يجوز إلا بنصر أو قياس على منصوص ، ولم يوجد شيء من ذلك
 إلا للعامة المجزئة ، فلا يقاس عليه المجتهد مع قدرته . فنحن أن يطلب الحق بنفسه
 وهناك ظواهر من الكتاب تدل على ذلك . قال تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار)
 وقال : (لعلهم الذين يستنبطونه منهم) . وقال (أفلا يتدربون القرآن أم على قلوب
 أقفاها) . وقال : (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) . وقال (فإن تنازعتم
 في شيء فردوه إلى الله والرسول) فهذا كله أمر بالتدبير والاستنباط والاعتبار وليس
 خطاباً مع العامة ، فلم يبق مخاطباً إلا العلماء ، والمقلد تارك للتدبير ، والاعتبار ،
 والاستنباط .

وتمتصت تلك الظواهر بفعل الصحابة فإنهم تشاوروا في ميراث الجسد والمول
 والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد بظن نفسه ولم يقلد غيره ، فإن لم يكن في
 الوقت متسع وخيف فوت الحادثة فهذا قد يلحقه بالعاجز الذي يجوز له التقليد
 للضرورة .

التقليد :

التقليد هو قبول قول بلا حجة ، وليس من طرق العلم لافي الأصول ولا في الفروع
 إلا أنه لما كان الظن في الفروع كافياً للعمل وفي الأصول غير كافٍ جاز في الفروع
 دون الأصول .

وقال قوم : إن طريق معرفة الحق التقليد ، وإن ذلك هو الواجب ، وإن النظر
 والبحث حرام !! والمنبري يجوز التقليد .

ودليل مذهب الجمهور انعقاد الإجماع على وجوب العلم باقية تعالى ولا يحصل ذلك
 بالتقليد لإمكان كذب المقلد ، إذ أن صدقة إنما يعرف بالضرورة أو النظر ، والأول
 محتف ، وإذا علم بالنظر ارتفع التقليد .

قال الذين جرموا التقليد إن النظر لو كان واجباً لفعله الصحابة وأمروا به ،
 فكيف لم يفعلوا ، ولو فعلوا لنقل عنهم كما نقل النظر في الفروع .

والجواب منع أنهم لم ينظروا ، بل علمهم وعلم العامة نتيجة النظر إلا أنه لم يدر بينهم لظهوره ونيله بأدنى التفات إلى الحوادث وليس المراد من النظر تحرير القضايا على قواعد المنطق المستحدثة ، ومن أصغى إلى عامة الأسواق امتلا سمعه من استدلالهم بالحوادث ، والمقلد في الإيمان لا يكاد يوجد فإنه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث إلى موجد ما ، ولم يحظر له الموجد أو خطر فشك فيه من يقول لهذه الموجودات رب أوجدها متصف بالعلم بكل شيء والقدرة على كل شيء . فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال يفيد اللزوم بين المحدث والموجد .

قالوا : ثانيا وجوب النظر يلزمه الدور ، لأن الوجوب متوقف على معرفة الله ومعرفة الله متوقفة على النظر ؟ .

والجواب أن وجوب النظر متوقف على معرفة الله بوجه ما ومعرفة الله المتوقفة على النظر بوجه آثم ، يعني بما يجب له وما يمتنع عليه ، فالمعرفة التي يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التي تلتج من النظر .

أما الذين منعوا النظر فاحتجوا بأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال والاختلاف بخلاف التقليد فإنه طريق بعيد عن العثرات فيكون هو الواجب احتياطيا .

والجواب أن هذا معارض بمثله فقد نعى الله على قوم تقليد لما عليه آباؤهم حيث قالوا (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) ولا فرق بين تقليدكم وتقليد أولئكم ، وإن من يختار الجمل حذراً من الشبه ، مثله كمثل من يقتل نفسه عطشا وجوعا خيفة من أن ينقص بلقمة أو يشرب بشربة لو أكل وشرب .

(ثانيا) تمسكوا بقوله تعالى (ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا) وبأنه نهى عن الجدل في القدرة والنظر يفتح باب الجدل .

والجواب أنه إنما نهى عن الجدل بالباطل كما قال تعالى (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) بدليل قوله تعالى (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأما القدر فنهى عن الجدل فيه لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص فمنهم عن المماراة في النص ، على أن ما تمسكوا به معارض بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس به علم - وأن تقولوا

على الله مالا تعلمون - وما شهدنا إلا بما علمنا - قل هاتوا برهانكم) وهذا كله نهي عن التقليد وأمر بالعلم ولذلك عظم شأن العلماء ، قال تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) ، وقال عليه الصلاة والسلام : « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوه ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين ، لا يحصل هذا بالتقليد .

التقليد في الفروع :

يجب على العاقل الاستفتاء واتباع العلماء والدليل على ذلك :

(١) قوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والذي يسأل إنما هو من لا يعلم عما لا يعلم لأن الأمر معلق بعلة عدم العلم .

(٢) إجماع الصحابة ، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بفيل رتبة الاجتهاد ، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم .

(٣) إن الإجماع منقاد على أن العاقل مكلف بالأحكام ، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن يتقطع الحرث والنسل وتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب هذه الرتبة وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء .

اختيار المفتي :

لا يستفتى العاقل إلا من عرفه بالعلم والعدالة ، فإذا علم الفتفاء أحد الوصفين فيه امتنع تقليده اتفاقاً ، وأما إذا جهل اجتهاده دون عدالته فاعتار أنه لا يستفتيه إذا كان الاجتهاد شرطاً لقبول الفتوى فلا بد من ثبوته عند السائل وأيضاً الأصل عدم الاجتهاد ولا بد لتغيير ذلك من علم بحدوث الاجتهاد فما لم يعلم فالأصل باق فإذا جهلت عدالته قال الغزالي : فيحتمل أن يقال : لا يهجم حتى يسأل عن عدالته أولاً ، فإنه لا يأمن كذبه وتليسه ، ويحتمل أن يقال : ظاهر حال العالم العدالة لاسيما إذا اشتهر بالفتوى ولا يمكن أن يقال : ظاهر حال الخلق العلم ونيل درجة الفتوى والجهل

أغلب على الخلق ، فالتاس كلهم عوام إلا الأفراد ، بل العلماء كلهم عدول إلا
الآحاد اه ، وهذا هو الذى اختاره ابن الهمام ، وإذا أراد البحث عن حال المفتى كفت
الاستفاضة بين الناس .

الفتوى تخريجاً على مذهب إمام :

إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً يجوز إن كان المفتى مطلعاً على مآخذ أحكام
المجتهد أهلاً للنظر فيها قادراً على التفريع على قواعده ، وعلى الجملة أن تكون له ملكة
الاعتدال على استنباط أحكام الفروع المتجددة التى لا تقل فيها عن صاحب المذهب
من الأصول التى مهدها صاحب المذهب — وهو المتسمى بمجتهد المذهب — والدليل
على جواز ذلك وقوعه فى كثير من الأدصار بلا تكثير من المتبحرين فى مذاهب جميع
الأئمة ، وينكر ذلك على غيرهم ، أما مجرد نقل المذهب للمائل فليس من الفتوى إلا
بنوع من التساهل .

تقليد المفضل مع وجود الفاضل :

إذا لم يكن فى البلد إلا مفت واحد وجب على العامى سؤاله ، وإن كانوا جماعة
فله أن يسأل أيهم ، ولا يلزمه مراجعة الأعلم الأفضل كما فعل فى زمن الصحابة إذ سأل
العوام الفاضل والمفضل ولم يهجر على الخلق فى سؤال غير أبى بكر وعمر وغير
الخلفاء ، وقال كثير من الفقهاء : يجب مراجعة الأفضل ، فإن استؤوا تخير بينهم ،
واستدلوا بأن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس كالادلة المتعارضة بالنسبة للمجتهد فيجب
الترجيح ولا ترجيح إلا بالفضل والعلم ، والجواب أن هذا لا يقاوم إجماع الصحابة
إذ لم يهجر الفاضل على المفضل الفتوى .

واختار الفزالى : أنه إن كان أحد المفتين أفضل وأعلم ، فى اعتقاده ، فإنه يلزمه
اتباع الأفضل ، فمن اعتقد أن الشافعى رحمه الله أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس
له أن يأخذ بمذهب مخالفة بالتهمى ، ومتى قلنا : إن المقلد لا حرج عليه أن يقلد
أى مجتهد من المجتهدين فليس عليه أن يلتزم فى جميع الوقائع مذهب من قلده فى

واقعة فلا مانع أن يقلد أبا حنيفة في أمر ، وبقلد الشافعي في أمر آخر إلا أنه يجب التنبه لمسألتين :

الاولى : أن يؤدي التقليد في الوسائل إلى عمل لا يقول بصحته أحد من المجتهدين ، كما إذا قلد أبا حنيفة في أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء ، وقلد الشافعي في أن خروج الدم لا يفسد الصوم ، فإن هذه الصلاة لا يقول بصحتها واحد من الإمامين ، وكان يتزوج بلا ولي ولا صداق ولا شهود ، فإن عقد النكاح الخالي من هذه الثلاثة ليس بصحيح عند أحد ، ولذلك اختار بعض العلماء أن التقليد المؤدى إلى هذه الصورة غير جائز .

الثانية : أن يتبع المقلد رخص المذهب فيأخذ من كل منها ما سهل على نفسه عمله من غير أن يؤدي إلى الصورة السابقة ، وهذا قد اختلف في جوازه .

قال ابن الهمام : ولا يمنع منه مانع شرعى ، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه ، وكان صلى الله عليه وسلم يجب ما خفف عليهم .

ونقل عن ابن عبد البر أنه لا يجوز للعاى تتبع الرخص إجماعاً ، ولكن دعوى الإجماع متنوعة ، وكلام ابن الهمام متضح لأن المسألة تحتاج إلى دليل يمنع ذلك ولم يوجد ، غير أن الأحوط يحمل الإنسان هوأ تبعاً لدينه ولا يجعل دينه تبعاً لهوأ .

الثالثة : التأكيد من فتوى المجتهد :

إنما يجوز للعاى أن يقلد المجتهد إذا غلب على ظنه أن هذه فتوأ ، ويكون ذلك بالسماح منه إن كان حياً أو بالنقل الصحيح الموثوق به إن كان ميتاً ، فائمة الاجتهاد السابقون الذين لم تدون أقوالهم ، ولم تنقل تقليداً يعتمد عليه لا يجوز تقليدهم .

ولما كان الائمة الأربعة المجتهدون قد نقلت أقوالهم نقلاً متواتراً نقله أتباعهم خلفاً عن سلف . قال ابن الصلاح : إنه لا يجوز تقليد غيرهم لانضباط مذاهمم وتقليد مسائلهم وتخصيص همومها ، ولم يدر مثله في غيرهم الآن لانقراض أتباعهم . قال ابن الهمام : وهو صحيح ، والله أعلم .

فہرست
کتاب اصول الفقہ

| صفحة | | صفحة | |
|------|---------------------------------|------|---------------------------------|
| ٤٣ | الواجب المعين والمخير | ٣ | مقدمة تاريخية |
| ٤٥ | مقدمة الواجب | ١٢ | تعريف أصول الفقه |
| ٤٦ | المندوب | ١٣ | موضوع أصول الفقه |
| ٤٧ | الحرام | ١٤ | استمداد أصول الفقه |
| ٤٨ | المكروه تنزيها | ١٦ | الغاية من أصول الفقه |
| — | تحريم واحد لا بعينه | ١ | ترتيب الكتاب |
| | الشيء الواحد بالشخص والجهة | ١٨ | الكتاب الاول في الاحكام |
| ٤٩ | يستحيل أن يكون حراما واجبا | ١٨ | الحكم |
| ٥١ | المباح | ١٩ | الحاكم |
| ٥٢ | أقسام المباح | | معنى الحسن والقبح والخلاف في |
| ٥٤ | الحكم الوضعي | ٢٠ | اتصاف الفعل بهما عقلا |
| — | السبب | | تعلق حكم الله بالافعال بناء على |
| | وضع الاسباب يستلزم قصد | | ما أدركه العقل فيها من حسن |
| ٥٥ | الواضع إلى المسببات | ٢٣ | أو قبح |
| ٥٦ | إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب | | تقسيم للحسن والقبح على رأى |
| | إيقاع السبب من غير قصد إلى | ٢٤ | الحنفية |
| — | وقوع المسبب محال | ٢٥ | لا يكون المنهى عنه سببا لنعمة |
| | الاسباب الممنوعة أسباب للفساد | | تقسيم متعلقات الافعال إلى حقوق |
| ٥٧ | والمشروعة أسباب للبصالح | ٢٧ | الله وحقوق العباد |
| — | تخلف الحكمة عن السبب | ٣٠ | الحكم التكليفي وأنواعه |
| ٥٩ | الشرط | | الفرق بين الفرض والواجب |
| — | لا يقع المسبب دون الشرط | ٣١ | عند الحنفية |
| | ليس للشارع قصد في تشخيص | ٣٢ | الواجب وتقاسيمه |
| | الشروط من جهة كونها داخلة | ٣٣ | تقسيم الواجب إلى مطلق ومؤقت |
| ٦٠ | تحت خطاب الوضع | ٣٧ | القضاء والاداء والإعادة |
| ٦٢ | أنواع الشروط الجمالية | ٣٩ | الواجب على الكفاية |
| ٦٣ | المانع | ٤٢ | الواجب المحدد وغير المحدد |

| صفحة | مادة | صفحة | مادة |
|------|---|------|--|
| ٨٩ | أحكام الإنسان باعتبار أدواره الأربعة | ٦٣ | أقسام المانع عند الحنفية |
| ٩٠ | الدور الأول الجنين | — | ليس للشارع قصد في رفع الموانع من جملة كونها داخلة تحت خطاب الوضع |
| ٩١ | الدور الثاني الطفل غير المعيز | ٦٤ | قصد المكلف فعل المانع لإسقاط حكم السبب منه |
| — | الدور الثالث الطفل المعيز | — | الرخصة والعزيمة |
| ٩٣ | الدور الرابع الإنسان البالغ | ٦٥ | حكم الرخصة |
| — | عوارض الأهلية | ٦٦ | المكاف في الرخصة فقيه نفسه |
| — | الجنون | ٦٨ | الترجيح بين العزيمة والرخصة |
| ٩٤ | العتة | ٦٩ | مرجحات الأخذ بالعزيمة |
| — | النسيان | — | مرجحات الأخذ بالرخصة |
| — | النوم | ٧٢ | الصحة والبطلان |
| ٩٥ | الإغماء | ٧٤ | المحكوم فيه وهو الفعل |
| — | المرض | ٧٥ | شروط الفعل الذي يكاف به |
| — | الحيض والنفاس | — | القدرة شرط التكليف |
| — | الموت | — | المستحيل لذاته |
| ٩٧ | السكر | — | المستحيل لأمر خارج |
| ٩٨ | الحزل | ٧٦ | مالا يكون لاسبق علم أنه لا يكون |
| ١٠٢ | السفه | ٧٧ | الشاق من الأعمال |
| ١٠٤ | السفر | ٨١ | تقسيم القدرة إلى ممكنة وميسرة |
| — | الخطأ | ٨٣ | مقتضى التكليف |
| ١٠٥ | الإكراه | — | ليس من شروط التكليف حصول الشرط الشرعي |
| — | الكتاب الثاني في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ | ٨٤ | المحكوم عليه وهو المكاف |
| ١٠٩ | طرق معرفة اللغة | — | تكليف المأموم |
| ١١٠ | الأساس الشرعية | ٨٦ | فهم المكاف الخطاب |
| ١١١ | تقسيمات اللفظ | — | |
| ١١٤ | لا يشتق اسم الذات والمعنى قائم بغيرها | ٨٧ | |

| صفحة | صفحة |
|------|-----------------------------------|
| ١٤٨ | الوصف حين قيام المعنى حقيقة |
| ١٥٣ | وفيما عدا ذلك مجاز |
| ١٥٦ | الدلالات |
| — | الدلالات غير اللفظية وهي بيان |
| ١٥٨ | الضرورة |
| ١٥٩ | دلالة اللفظ |
| — | عبارة النص |
| ١٦١ | إشارة النص |
| ١٦٣ | اقتضاء النص |
| ١٦٤ | دلالة المنطوق |
| ١٦٥ | دلالة المفهوم |
| ١٦٦ | الاحتجاج بالمفهوم |
| ١٦٧ | درجات المفاهيم |
| — | تقسيم اللفظ بحسب الظهور |
| — | التأويل وما يقبل منه عند الشافعية |
| — | تقسيم اللفظ بحسب الخفاء |
| ١٦٨ | التمشيه وقلته في الأدلة |
| — | تأويل المتعابه |
| — | مسائل نفي الشافعية إجمالها |
| ١٦٩ | الترادف والاشتراك |
| — | وقوع أحد المترادفين مكان الآخر |
| ١٧٠ | أسباب الاشتراك |
| ١٧٢ | وقوع المشترك في لسان الشرع |
| ١٧٥ | عموم المشترك |
| ١٧٦ | العموم والخصوص |
| ١٧٨ | العموم من عوارض الالفاظ |
| — | ما روضت له صيغ العموم |
| — | الجمع المنكر |
| — | العام دلالة قطعية |
| — | متى يجوز العمل بالعام |
| — | شمول جمع المذكر للنساء وضعا |
| — | عموم المقتضى |
| — | عموم الفعل المتعدي بالإضافة |
| — | إلى مفعولاته |
| — | عموم الفعل المنقول |
| — | حكاية الحال |
| — | إني المساواة بين شيئين |
| — | خطاب الرسول هل يعم الأمة ؟ |
| — | خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم |
| — | دخول العبيد في الخطاب العام |
| — | خطاب الله للأمة هل ينتظم |
| — | الرسول |
| — | دخول المخاطب في عموم متعلق |
| — | خطابه |
| — | العام في مريض المدح والذم |
| — | الجمع المضاف لجمع |
| — | عموم العلة |
| — | عموم المفهوم |
| — | عموم الجواب وخصوصه |
| — | التخصيص |
| — | جواز التخصيص |
| — | المخصص غير المستقل |
| — | شروط الاستثناء |

| صفحة | مادة | صفحة | مادة |
|------|-------------------------------|------|-------------------------------|
| ٢٠٨ | الكتاب كلية الشريعة وعمدتها | ١٧٩ | تعقيب الجبل للاستثناء |
| ٢٠٩ | معرفة أسباب التزويل لازمة | ١٨٢ | حجية العام المخصص |
| ٢١١ | الحكاية القرآنية | ١٨٤ | التخصيص بالعرف |
| | تعريف القرآن بالاحكام أكثره | | رجوع الضمير على بعض أفراد |
| ٢١٢ | كل لا جزئ | — | العام |
| — | السنة | ١٨٥ | تخصيص الكتاب بالكتاب |
| ٢١٣ | السند | ١٨٦ | تخصيص الكتاب بالسنة |
| ٢١٥ | شروط الراوى | ١٨٨ | التخصيص بالقياس |
| ٢١٧ | معرفة العدالة | ١٩١ | الخاص |
| ٢١٨ | ما يؤول به ضعف الراوى | — | المطلق والمقيد |
| — | التدليس | — | حل المطلق على المقيد |
| ٢٢٠ | الجرح والتعديل | ١٩٣ | الامر |
| — | تعارض الجرح والتعديل | — | حد الامر |
| ٢٢١ | البيان في الجرح والتعديل | — | حقيقة صبغة الامر |
| ٢٢٢ | عدالة الصحابة | ١٩٨ | اقتضاء الامر للتكرار |
| ٢٢٣ | معرفة الصحبة | — | اقتضاء الامر للفور |
| ٢٢٤ | ألفاظ ترد في روايات الصحابة | — | المنهى |
| ٢٢٥ | تأويل الصحابة للخبر | — | تأثير المنهى فى المنهى عنه |
| ٢٢٧ | حذف بعض الخبر | — | تأثير الامر والنهى فى أضرار |
| — | إفادة خبر الواحد العلم | ٢٠١ | المأمور به والمنهى عنه |
| ٢٢٨ | مسوغ الرواية | | الكتاب الثالث فى أدلة الاحكام |
| ٢٢٩ | المرسى | ٢٠٣ | التفصيلية |
| ٢٣٢ | تكذيب الاصل للفرع | | الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا |
| ٢٣٣ | انفراد الثقة بالزيادة | — | العقول |
| ٢٣٤ | خبر الواحد فيما نعم به البلوى | ٢٠٥ | الأدلة النقلية والعقلية |
| | انفراد الراوى بما شاركه فى | — | أنواع الأدلة |
| ٢٣٥ | الإحساس به خلق كبير | ٢٠٧ | الكتاب |

| صفحة | | صفحة | |
|------|-----------------------------------|------|--------------------------------|
| ٢٦٥ | النسخ بالقياس | ٢٣٦ | أفعاله عليه الصلاة والسلام |
| | نسخ المنطوق دون الفهوى | ٢٣٧ | تقريره عليه الصلاة والسلام |
| ٢٦٦ | والعكس | ٢٣٨ | النظر الثاني في حجة السنة |
| | إذا نسخ حكم الأصل لم يبق | ٢٣٩ | التعبد بخير الواحد |
| — | حكم الفرع | | النظر الثالث في نسبة السنة إلى |
| ٢٦٧ | لا يثبت حكم الناسخ إلا بعد تبليغه | ٢٤١ | الكتاب |
| | نقص جزء أو شرط وزيادة | | رتبة السنة متأخرة عن رتبة |
| ٢٦٨ | جزء أو شرط | ٢٤٢ | الكتاب في الاعتبار |
| ٢٧٠ | معرفة الناسخ والمنسوخ | | السنة راجعة في معناها إلى |
| ٢٧١ | الإجماع | ٢٤٤ | الكتاب |
| — | ندرة المخالف | ٢٤٥ | مجال الاجتهاد |
| ٢٧٢ | لا ينعقد الإجماع بمجتهد واحد | ٢٤٧ | مجال القياس |
| | افتراق أهل العصر على رأيين | ٢٥٠ | النسخ |
| ٢٧٣ | هل يمنع إحداث ثالث ؟ | ٢٥٦ | النسخ قبل التمكن |
| ٢٧٤ | الإجماع الكونى | | لا ينسخ ما لا يقبل حسنه أو |
| ٢٧٦ | من يعتبر خلافه | ٢٥٧ | قبه السقوط |
| ٢٧٧ | إتفاق أهل المدينة ليس إجماعا | ٢٥٨ | لا ينسخ ما نص على تأييده |
| ٢٧٨ | إتفاق الخلفاء الأربعة | | لا يلزم أن يدل الناسخ على بدل |
| ٢٧٩ | إتفاق أهل البيت | — | للمنسوخ |
| | لا يشترط في تحقق الإجماع | | يجوز أن يكون البدل أحف |
| — | صدوره من عدد التواتر | ٢٥٩ | ومساويا وأثقل |
| — | لا يشترط إنقراض العصر | | نسخ القطعى بالقطعى والظنى |
| ٢٨١ | لا يشترط انتفاء سبق الخلاف | ٢٦٠ | بمثله وبالقطعى |
| ٢٨٢ | مستند الإجماع | — | نسخ السنة بالقرآن ، والقرآن |
| ٢٨٣ | إمكان الإجماع | | بالسنة |
| ٢٨٥ | حجية الإجماع | ٢٦٣ | نسخ نظم القرآن وحكمه ، أو |
| ٢٨٧ | إنكار حكم الإجماع | — | أحدهما |
| | | | نسخ الإجماع |

| صفحة | مادة | صفحة | مادة |
|------|----------------------------------|------|------------------------------|
| ٢٤٠ | القياس في الحدود | ٢٨٨ | القياس |
| ٢٤١ | التعبد بالقياس | ٢٩٣ | أركان القياس |
| ٢٥٢ | الإباحة الأصلية | — | شروط حكم الأصل |
| — | الإباحة الأصلية العقلية | ٢٩٧ | شروط الفرع |
| ٢٥٤ | الإباحة الأصلية الشرعية | ٢٩٨ | العلة |
| ٢٥٦ | استصحاب | ٣٠٠ | تقسيم العلة بحسب المقاصد |
| — | شرع من قبلنا | — | تقسيم العلة بحسب الإفضاء إلى |
| ٢٥٧ | مذهب الصحابي | ٣٠٥ | المقصود |
| ٢٥٨ | التعارض والترجيح | ٣٠٧ | اقتران المفسدة بالمصلحة |
| ٢٦٧ | الكتاب الرابع: الاجتهاد والتقليد | — | تقسيم العلة بحسب الاعتبار |
| — | الاجتهاد | ٣١٠ | المصالح المرسله |
| ٢٦٨ | حكم الاجتهاد | ٣١٧ | تقسيم العلة عند الحنفية |
| — | شروط الاجتهاد | ٣١٩ | شروط العلة |
| ٢٧٠ | اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم | ٣٢٥ | مسالك العلة |
| — | اجتهاد الصحابة في حياته | — | الإجماع |
| — | أحكام الاجتهاد من حيث | — | النص |
| ٢٧٤ | التصويب والتخطئة | ٣٢٦ | السبب والتقسيم |
| ٢٧٩ | نقض الاجتهاد | ٣٢٨ | الدوران |
| ٢٨٠ | وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد | — | قياس الغيبه |
| — | التقليد | ٣٣٠ | السبب والشرط في إضافته للحكم |
| ٢٨٢ | التقليد في الفروع | ٣٣٣ | تنقيح المناط |
| ٢٨٣ | اختيار المفتي | ٣٣٤ | تقسيم القياس إلى مخي وجلي |
| — | الفتوى تخريجا على مذهب إمام | — | الاستحسان |
| — | تقليد المفضل مع وجود الفاضل | ٣٣٦ | ترجيح الأقيسة المتعارضة |
| ٢٨٥ | التأكد من فتوى المجتهد | ٣٣٩ | حكم القياس |

تم فهرسة وبتامه تم كتاب « أصول الفقه »
والحمد لله العلى العظيم ، والصلاة والسلام على رسوله الكريم

